Marcel Granet



CIVILIZAȚIA CHINEZĂ

viața publică și viața particulară

NEMIRA

totem

Colecție coordonată de DAN PETRESCU

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

Marcel Granet

CIVILIZAȚIA CHINEZĂ

Viața publică și viața particulară

Traducere din limba franceză
de ADRIANA și MIHAI MITU

Cu o prefață de Danielle Elisseeff

NEMIRA
2000

Coperta colecției: RĂZVAN LUSCOV

MARCEL GRANET
LE CIVILISATION CHINOISE

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, Str. Ion Mihalache nr. 125, sector 1, Bucuresti
Tel.: 224.14.28; 224.10.08; Tel./Fax: 224.18.50

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GRANET, MARCEL
Civilizația chineză / Marcel Granet ; trad. din lb. franceză de
Adriana și Mihai Mitu. - București: Nemira, 2000
464 p.: 13x20 cm – (Totem)
ISBN 973-569-454-9

I. Mitu, Adriana (trad.)
II. Mitu, Mihai (trad.)

008(510)

Tiparul: „Masib" Sibiu • Tel & Fax: 069/23.11.10

MARCEL GRANET a fost director de studii la École Pratique des Hautes Études, profesor la École Normale des Langues orientales vivantes, administrator la Institut des Hautes Études chinoises din Paris.

Nu mai este nevoie să reamintim importanța lucrărilor sale asupra Chinei: el este unul dintre marii inițiatori ai Occidentului în istoria și mentalitatea chineză. Fără a se opri asupra faptelor care, incontestabil, sunt indispensabile, dar insuficiente pentru a face să fie înțeleasă o civilizație, el a știut să reveleze stările sufletești, factorul subiectiv, atât de diferite față de ceea ce evidențiază psihologia occidentală. Arheologia exhumează elemente ale trecutului care au zăcut îngropate; Granet „efectuează, în textele sale, săpături psihologice care-i permit să scoată la lumină fragmente instructive de viață și de gândire colectivă". El a știut să arate „dincolo de diferențele superficiale care-i amuză pe călători, diferențele profunde care le dau de gândit psihologilor și istoricilor" (Henri Berr). Importanța acestei „revelații" a lui Marcel Granet a impus consacrarea unui alt volum *Gândirii chineze*: „Civilizația chineză... este emanația unei *Weltanschauung*..., a unei concepții asupra lumii și vieții; și după un tablou al vieții publice și private în care apare și mentalitatea subiacentă lor, am considerat că aceasta necesită un studiu separat, privind propriile sale creații" (H. Berr).

Marcel Granet a fost în același timp și un artist, „am putea chiar spune un poet, prin aceea că, la el, imaginația empatică merge de la texte la ființe și la locuri, simte profund legătura care există, la ființele cele mai simple, la mulțimile cele mai primitive, între sufletul lor și sufletul lucrurilor... Aceste cânturi, aceste formule, aceste dictoane prin care Granet regăsește vechea Chină, el le citează din fericire, le traduce în ritmuri potrivite, în așa fel încât reînvierea frapantă se completează cu o pasionantă antologie" (H. Berr).

Acest studiu despre China „clasică" și despre mentalitatea sa originală, care începe în această carte și va continua în următoarea, deschide în același timp – după cum cititorul și-a dat probabil seama – noi perspective asupra celor mai recente fapte. A face să fie descoperită în detaliu viața milenară a acestui popor obișnuit cu o muncă îndârjită, antrenat să se organizeze în colectivități pentru a atinge obiective considerate ca temerare; a face să se înțeleagă de ce și cum Împăratul, Șeful suprem al Chinei, era nu numai stăpânul societății, ci purta în același timp și răspunderea lumii întregi, era animatorul și guvernatorul Universului, acestea sunt țelurile volumului prezent.

Pentru ediția din 1948, Paul DEMIÉVILLE a dorit să dea o bibliografie îmbogățită cu anii 1929-1947. Pentru ediția de față, Jeanne-Marie BOCH-PUYRAIMOND, licențiată în limba chineză, bibliograf la Centre National de la Recherche Scientifique, a furnizat suplimentul bibliografic care era necesar.

Paul CHALUS,
Secretar general la
Centre International de Synthèse

Notă. – Această lucrare reprezintă tomul XXV din Bibliothèque de Synthèse historique „L'Évolution de l'Humanité", fondată de Henri BERR și condusă, după moartea sa, de Centre International de Synthèse al cărui creator a fost.

Prefață

1929: an întunecat ce a urmat „anilor nebuni", an al tuturor întrebărilor. În acest context a apărut, pentru prima oară, lucrarea Civilizația chineză, *acum aproape șaizeci de ani. Și nu ca o carte izolată, ci ca o verigă de neînlocuit dintr-un lanț: piesă rară, extrem-orientală a celebrei colecții a lui Henri Berr, acea* „Évolution de l'Humanité" *care dorea să depășească „punctul de vedere europocentric pentru a îmbrățișa întreaga umanitate"*

De fapt, de mult timp întreaga planetă se sprijinea cu întreaga sa greutate pe destinul Europei; Montaigne se gândise deja la acest lucru, găsind în China – recent ilustrată în epocă prin Istoria marelui regat al Chinei *(ediția franceză din 1585) a Părintelui de Mendoza – admirabile modele de meditat și izvorul multor repuneri în chestiune.*

Dar a mai fost nevoie de două sute de ani pentru ca, datorită unor multiple peripeții politice și filozofice, China să intre în câmpul științelor umaniste europene. Artizanii acestui fapt erau uimitori erudiți care nu-și părăsiseră niciodată ținutul natal, nu știuseră niciodată să poarte o banală conversație curentă în limba pe care o studiaseră, dar au pătruns totuși, cu răbdarea unor dezlegători de cifruri, arcanele textelor clasice chineze. Misionarii care lucrau în Asia le aduceau informațiile necesare; din Europa, filologi și istorici exploatau cunoștințele și practica trăită a preoților, trecându-le prin sita rațiunii lor. Exista un soi de antinomie între cunoașterea directă, de multe ori stângace, dar activă a unora, și reflecția teoretică, academică, dar imobilă din punct de vedere fizic, a celorlalți.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, totul s-a schimbat; distanța nu mai constituia o piedică, reflecția erudită nu mai excludea anga-

jarea fizică. Misionarii nu mai erau singurii furnizori de informații; aventurieri și călători modificau datele cercetării. Străbătând Eurasia în lung și în lat, lipsiți de grijile apostolatului, sfidând imensitatea și frontierele, ei descopereau în trecere uimitoare vestigii arheologice sau file firave din texte foarte vechi și necunoscute.

În acest curent a luat naștere „sinologia" secolului XX; nici una dintre marile capitale europene nu a fost străină de acest lucru.

O mare efervescență a pus stăpânire pe mediile orientaliste pariziene; călătoria în Extremul Orient se impunea oricărui cercetător tânăr și valid.

După Édouard Chavannes (1865-1918), care face figură de pionier, ramura franceză a „Asociației" și-a pus toate speranțele în Paul Pelliot (1878-1945): el reunea în chip fericit o mare sete de cunoaștere cu vigoarea unui om de acțiune. Cunoscuse epoca sa de glorie în timpul celor „cincizeci și cinci de zile ale Beijingului", în cartierul Legațiilor asediate de către Boxeri (1900). Fără a mai intra în detaliile unei lungi căutări, petrecute ca un roman de aventuri, vom reține că, în decembrie 1907, P. Pelliot sosea la Dunhuang, poartă chineză extremă a Asiei centrale, pe urmele englezului Aurel Stein. Meritul lui Pelliot a fost acela de a fi sesizat întreaga importanță a „nișei manuscriselor", astăzi celebră, în care dormeau texte „arhivate" acolo de mai bine de o mie de ani. El a cumpărat atâtea câte a putut și a adus Bibliotecii Naționale din Paris un fond atât de bogat încât, la mai bine de o jumătate de secol de exploatare, el nu dă semne de epuizare. Această descoperire, alăturată unui talent prodigios de lingvist și unei erudiții enciclopedice, a făcut posibilă, la vârsta de treizeci și trei de ani (1911), alegerea sa ca profesor la Collège de France. În acest timp, maestrul său la Colegiu, precum și pe drumurile Chinei, Édouard Chavannes, își continua lucrările, la fel de actuale chiar și după două treimi de secol, asupra Memoriilor istorice *ale lui Sima Qian, asupra mitologiei asiatice, asupra arheologiei Chinei, în care îl iniția în trecere și pe marele poet și călător Victor Segalen.*

Aceasta este atmosfera în care Marcel Granet (1884-1940), strălucit absolvent de la École Normale, cu agregația luată în istorie (1907), s-a aplecat asupra Chinei, unde s-a dus între 1911-1913. A descoperit acolo o țară în plină transformare, între moartea unui Imperiu (1911) și nașterea unei Republici

(1 ianuarie 1912). O societate apunea, pe care trebuia să te grăbești s-o înțelegi.

A urmat apoi teribila ruptură a Marelui Război, lovindu-i inexorabil și pe unii și pe alții: tânărul – la acea vreme – Robert des Rotours a trăit șapte ani sub drapel, dintre care patru în tranșee; Marcel Granet a fost grav rănit de două ori; iar Chavannes, pe care vârsta și sănătatea sa slăbită îl țineau departe de conflict, a murit în 1918 de epuizare fizică și morală.

La un an după victorie, în 1919, Marcel Granet publica deja ale sale Fêtes et chansons anciennes de la Chine, *dedicate lui Chavannes. Pelliot s-a reîntors la Collège, unde Henri Maspéro (1883-1945) l-a urmat în 1920; totul a fost reluat. În 1925, Granet a ocupat catedra de istorie la École des Langues orientales, lăsată vacantă de Henri Cordier și, în 1926, direcția la Institut des Hautes Études chinoises. Toți se străduiau să recupereze timpul pierdut.*

Istoria Chinei arhaice îi fascina în același timp cu putere atât pe Marcel Granet, cât și pe Henri Maspéro. Acesta din urmă o exprima, cât se poate de simplu, în opera sa de bază (La Chine antique), *apărută în 1928: „Diferența [între cei doi savanți] mi se pare că ține mai ales de faptul că eu vorbesc aici de ceremonii reglementate și relativ târzii din vechile temple, în timp ce el [Granet] a studiat trăsăturile cele mai primitive ale acestor dansuri" (p. 29).*

Granet se sprijinea pe texte, care au rămas mereu, ca și pentru Maspéro, materialul său de bază. Dar nu disprețuia nici informațiile etnografice contemporane colectate în China, chiar în Indochina, mai ales la Tonkin, la care face adesea referință în lucrările sale. Se mai folosea, după cum se cade, de excelentele unelte elaborate de sinologia europeană a secolului al XIX-lea: traducerile lui Biot, Couvreur, Legge care, chiar contestabile, aveau cel puțin meritul de a desțeleni un teren încă foarte virgin. Nu a neglijat nici alte lucrări mai recente, ca Povestirile istorice *ale lui P. Wieger, publicațiile lui B. Schindler, B. Laufer, rapoartele de călătorie ale lui V. Segalen, în timp ce în aceeași perioadă B. Karlgren punea bazele lingvisticii istorice chineze moderne: o preocupare pe care o împărtășea și Granet.*

Alături de aceste lucrări de bază – texte, traduceri, poziții de principiu ale cercetărilor de vârf –, exista deja un număr impor-

tant de reviste sinologice savante la care Granet face mereu referință: de exemplu, la Paris, venerabilul Journal asiatique *(din 1822), decanul tuturor periodicelor orientaliste, sau* Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient *(Paris/Hanoi, din 1901), sau* Revue des arts asiatiques *(din 1924); la Londra,* Journal of the Royal Asiatic Society *(din 1834) și* Asia Major *(din 1922); la Leyda,* T'oung pao *(din 1890); la Tokyo,* Tōyō gakuhō *(din 1911) și* Shinagaku *(din 1920); la Shanghai* Variétés sinologiques *(publicate pe la sfârșitul secolului al XIX-lea sub direcția iezuiților); în Statele Unite,* Journal of the American Oriental Society *(din 1851).*

Civilizația chineză *a lui Granet, chiar dacă data sa de apariție pare îndepărtată astăzi, nu este deci produsul, când emoționant, când desuet, al unei științe tatonante, ci fructul unei discipline afirmate și care, cel puțin în planul metodei filologice, rezistă tuturor criticilor timpului.*

Și totuși Granet, în mod paradoxal, denunța natura artificială a principalelor sale surse textuale – „Istoriile" oficiale, privitoare la epocile dinaintea fondării Imperiului, adică dinainte de 221 î.e.n. El deplângea caracterul inaccesibil al documentelor din arhivele de primă mână și chiar se îndoia că ar putea fi vreodată găsite. În sfârșit, ca supremă neliniște, el simțea că pământul chinez se clatină, acel pământ căruia arheologii europeni, japonezi și chinezi încercau să-i smulgă secretele.

Primul șoc s-a produs în 1923, anul marilor revelații: începând cu ceramica pictată neolitică scoasă la lumină la Yangshao, în bazinul mijlociu al Fluviului Galben, până la vestigiile sinantropului, faimosul „om din Beijing", care a trăit între 500 000 și 20 000 de ani î.e.n. Reapariția sa sub forma unor rămășițe fosilizate relansa dezbaterea asupra populării Pământului, iar Teilhard de Chardin i-a găsit chiar un loc în teoria sa revoluționară care suscita murmure și contestări.

Apoi, în 1926, arheologul japonez Umehara Suiji a publicat la Paris, în Revue des arts asiatiques, *darea de seamă asupra săpăturilor de la Lelang: un vechi domeniu militar chinez pe pământ coreean (ocupat de japonezi). Obiectele descoperite – podoabe din aur și mai ales foarte frumoase obiecte lăcuite – sunt*

mărturia unei perfecțiuni tehnice pe care nimeni nu o credea posibilă pentru o epocă atât de veche.

Au mai trecut doi ani: Granet scrisese, sau cel puțin concepuse esențialul cărții sale; Maspéro și-o publica deja pe a sa (1928) și iată că începeau, în sfârșit, primele săpături de la Anyang, atât de mult sperate și mereu amânate.

Anyang, situat în plin centrul regiunii Henan, la nord de Fluviul Galben, era bine cunoscut de amatorii de antichități de opt sute de ani: o deplasare a cursului apei, în secolul al XII-lea, scosese la suprafață uimitoare recipiente de bronz, marmite tripode sau vase pântecoase asemănătoare, din toate punctele de vedere, cu descrierile citite în textele arhaice. Savanții au recunoscut în acestea tripodul [1] *vechilor suverani, de care vorbeau bătrânele legende; au stabilit cataloage ale acestora, precum* Kaogu tu *sau* Bogu tulu, *și au realizat un însemnat număr de cópii, care au contribuit la modificarea esteticii timpului. Antichitatea devenea la modă; și a rămas, suscitând chiar un nesecat filon decorativ, inspirat de vechi sau de ceea ce se credea că este vechi; dar, sub presiunea conjugată a constrângerilor superstițioase și a potrivniciei timpurilor, a trebuit să se mai aștepte mult timp, până în 1928, pentru ca săpăturile științifice să fie întreprinse, în mare parte datorită capitalurilor internaționale. Aportul a fost totuși pe măsura eforturilor consimțite.*

Anyang oferea morminte regale, vestigii ale marilor sacrificii umane, o mare cantitate de cazane de bronz și chiar oscioare de ghicit (jiagu) *acoperite cu inscripții: documente asemănătoare acelor mii de carapace de broaște țestoase și de oase de animale găsite din întâmplare în 1899 în pământul lutos din Henan, în care Édouard Chavannes își pusese mari speranțe.*

De data aceasta, totul era uimitor: morminte, obiecte și inscripții, organizate într-un ansamblu coerent, autentificau dinastiile regale dinaintea Imperiului și, cu deosebire, dinastia Shang. Autoritatea Istoriilor, *atât de contestate, devenea dintr-o dată întărită.*

Totuși, prudența trebuia păstrată, atât timp cât rezultatele oficiale ale săpăturilor nu erau publicate (nu au fost decât în 1936, într-un climat politic foarte întunecat). Granet nu a scăpat nici o ocazie de a reaminti tot ceea ce era teoretic în abordarea sa

[1] Vas ritual de bronz cu trei picioare (n. trad.).

și cât de mult dorea el o dezvoltare pe măsură a unei arheologii care, ea singură, putea, în ultimă instanță, să lumineze textele.

Nu s-a lăsat învins dintr-atâta; dimpotrivă, afirma necesitatea de a se stabili acum o primă sinteză, după o sută de ani de studii sinologice, bazate în exclusivitate pe datele clasice ale scrierilor: însă această sinteză trebuia realizată în funcție de metodele moderne care aveau să suscite interpretări originale. Granet a întrebuințat un instrument menit unui mare viitor: analiza sociologică.

Nu era la începuturile sale în domeniu. Cartea sa Fêtes et chansons anciennes de la Chine *(1919) era deja oferită „memoriei lui Émile Durkheim și a lui Édouard Chavannes" Căci Granet mărturisea că „nici metoda istoricului, care se limitează la a clasa textele cu singurele resurse ale criticii externe, nici cea a folcloristului, care se mulțumește să descrie faptele în limbajul informatorilor indigeni sau în cel al unei școli, nu mi se par eficace, căci amândouă sunt prea puțin critice" (p. 3). Un punct de vedere care-l obliga să caute și să găsească în altă parte.*

Șapte ani mai târziu, în 1926, el explica cu entuziasm în Danses et légendes de la Chine ancienne *itinerariul aproape inițiatic la care își invita cititorii: „Nu voi face greșeala de a dori să reconstitui fie și o singură legendă chineză... Dar vreau să arăt că este de-ajuns a supune aceste legende deformate unei analize sociologice... Pot fi ghicite condițiile sociale, tehnice, etnografice care au stat la baza înființării moșiilor feudale..." Iar poetul ieșea la iveală de după istoric: „Tocmai la oboseala unei ascensiuni îl invit pe cititor. Numai la sfârșitul zilei îi va apărea peisajul. El va descoperi calea și motivația ei... Atunci, fără îndoială, impresiile urcușului vor părea că îmbogățesc cu valori precise spectacolul ce se oferă de la înălțime." (Introducere la* Danses et légendes de la Chine ancienne.)

Aceasta este marea originalitate a lui Granet: el se servește de o metodă – sociologia – alcătuită, cu clasificările sale logice și punctele sale de vedere statistice, pentru studiul „popoarelor fără istorie", după cum spune el, adică pentru popoare de tradiție orală și fără memorie conștientă a „timpului lung". Dar o aplică la civilizația chineză, al cărei edificiu social se sprijină, de mai bine de trei mii de ani, tocmai pe istorie, pe scriere. Științele istorice ar trebui astăzi să-i aducă omagiu: Granet

*demonstrează că metoda sociologică nu trebuie să fie limitată numai la popoarele de tradiție orală și nu încetează, ca un bun meseriaș, să-și manifeste „recunoștința când s-a servit de o unealtă eficace“ (*Danses..., *p. 59).*

Și aceasta pentru că Granet, o dată în plus, nu s-a încrezut în istoria chineză: un monument coerent, netezit și ca o barieră de netrecut între trecutul real și cel pe care literații au dorit să-l viseze. Există, în China, grupuri întregi de ființe care nu apar niciodată în istoriile oficiale, decât cel mult sub o formă stereotipă: femeile de exemplu, când admirabile, când abominabile, dar niciodată „verosimile“, sau țăranii și meșteșugarii, fără a mai vorbi de cei de la marginea societății. Prozopografia nu are decât de câștigat din descoperirile arheologice sau din despuierea arhivelor private, pe care istoricii oficiali nu le exploatau. Dar această mișcare nici măcar nu era inițiată în perioada în care scria Granet; recent demarată, ea nu a luat o oarecare amploare decât în ultimii vreo zece ani.

De aceea Granet considera că este mai judicios să se recurgă mai puțin la textele istorice cât la transcrierile literare ale miturilor și arhetipurilor, astfel încât să se discearnă „simbolizările“ din care iau naștere, după părerea sa, singurele diferențe adevărate dintre civilizații. Dar aceasta nu-l împiedică să sublinieze, pe de altă parte, importanța economiei, fără a-i atribui totuși valoarea unui determinism absolut. Și, din lipsa unor izvoare serioase, inclusiv a celor care i-ar permite să evalueze mai bine autenticitatea unor tratate economice antice cum este Guanzi, *s-a pomenit pur și simplu împins către istoria mentalităților.*

Cititorul nu se va plânge de aceasta. Granet ne invită la o descifrare inteligentă și metodică, aproape psihanalitică, a textelor clasice; o lectură atentă la viața cotidiană, zugrăvită cu mult umor când pune în joc comparatismul metaforelor: cea care exprimă, de exemplu, frumusețea feminină. Astfel, poetul chinez va lăuda gâtul fin ca un vierme al unei frumoase, fruntea sa înaltă și bombată, ca a unui greier, sprâncenele sale împrumutate de la un vierme de mătase; straniu, mai ales pentru Europa, unde insecta produce mai degrabă frisoane!

Umor, fără îndoială, dar emoția poetului îl cuprinde și pe istoric. El se află, purtat de vis, în centrul lumii dispărute pentru totdeauna pe care o reconstruiește; este ca și cum ar fi locuit cu

adevărat în acele case preistorice al căror „acoperiș era atât de subțire, încât o vrăbiuță putea să-l străpungă cu ciocul", în timp ce „plante agățătoare invadau zidurile și acoperișurile pe care amenințau să le strivească" (Civilizația chineză, *pp. 153-154).*

Această abordare din perspectivă sociologică, datorată experienței de viață personală a autorului, îl conduce la încercarea unei reconstituiri atente, deja, la toate temele privilegiate astăzi de ceea ce este numit, fără îndoială puțin cam pripit, „noua istorie": stratigrafia socială, jocurile complexe ale înrudirii, noțiunea de caracter endogen sau exogen, sărbătorile și simbolica religioasă, fără a uita arendarea pământurilor, nici istoria tehnicilor – Granet se gândea la aceasta, dar o considera irealizabilă – apoi, în ultimă analiză, antropologia și anchetele ei în medii „vii"

Dincolo de nenumăratele particularități locale sau temporale, Granet caută, în sfârșit, să definească vreo câteva axe constante: el evocă prudent (pp. 142-143) viziunea sa privind influențele respective asupra populațiilor stepei și asupra modurilor de viață din zonele de coastă, subliniază caracterul sexual al distribuirii sarcinilor; desenează cu trăsături îngroșate China meiului și cea a orezului.

În timp ce toate acestea sunt evidente astăzi, după nenumărate publicații occidentale, și în timp ce chinezii înșiși editează în fiecare an mai multe mii de articole consacrate științelor sociale, Granet nu se baza la vremea sa decât pe știința secolului al XIX-lea, măsurată cu puterea judecății sale. Cu siguranță nu a putut să vorbească despre totul, iar lipsa unor diferite materiale l-a făcut să clădească uneori construcții ce sunt contrazise de arheologia actuală, cel puțin parțial, în logica lor prea riguroasă.

*Tema matriarhatului primitiv, de exemplu, incertă dacă ne mărginim la datele simple ale arheologiei chineze, și mai incertă dacă ne referim la faimoasele scheme generale ale Estherei Boserup (*Women's Role in Economic Development, *Londra, 1970) pentru societatea primitivă, ia la Granet aspectul unei dogme. Iar această temă, pozitivistă și marxistă în același timp, coroborând concepțiile confucianiste asupra originii umanității, reapare astăzi în forță la preistoricii chinezi, care nu se sfiesc, ca o supremă consacrare, să facă uneori referință la Granet. Îi împrumută chiar cu plăcere ideea „casei comune" și cea a unei*

„organizări țărănești antice [după] un principiu analog cu principiul totemic" – tot atâtea elemente pe care arheologia nu ajunge mereu să le confirme. Semnatara acestor rânduri știe câte ceva despre acest lucru, căci a crezut un timp – sau s-a prefăcut a crede – că putea aduna urmele arheologice ale faimosului matriarhat primitiv: savanții și-au dat atâta osteneală, de-a lungul secolelor, să demonstreze femeilor că ele nu mai trebuiau să-și exercite puterea, pentru că uzaseră de ea odinioară prea mult timp! Dar, ierte-ne unii preistorici chinezi care merg uneori prea repede în munca lor, cimitirele neolitice adăpostesc în mod global cel puțin tot atâția bărbați câte femei; și dacă au existat, în unele locuri și în unele epoci, sate, comunități organizate după sistemul matriarhal, rămâne greu de afirmat că ansamblul micilor culturi ce au format „China" au aparținut toate, în același stadiu al evoluției lor și pentru o perioadă notabilă, unei ordini sociale matriarhale.

Dar a reflecta la această temă înseamnă și astăzi „a face ca Granet", atât este de adevărat că el a deschis căi imense, bogate, acelea chiar pe care se cuvenea să ne angajăm.

Civilizația chineză *a lui Granet nu poate fi discutată, nici nu poate fi fragmentată sau adusă la zi. Ea se citește ca un manifest, ca o incitare la reflecție, la ascuțirea spiritului critic, fie chiar și pentru a fi folosit împotriva ei. Granet a introdus în studiile chineze un ferment la fel de viu – și cu efecte la fel de multiple – ca Ernest Renan în studiile biblice sau Roland Barthes în critica literară; după ei, nimic nu mai poate fi cu totul la fel ca înainte. Cu certitudine a fost nevoie de curaj pentru a încerca această sinteză, în vreme ce el știa că construiește pe nisip, chiar în momentul în care arheologia avea poate să-i ruineze teoriile. Din această orgolioasă confruntare el a ieșit, în mare, învingător. Iar cercetătorul de astăzi se gândește cu emoție la bucuria pe care el ar resimți-o la unele descoperiri recente care l-ar afecta în mod deosebit: cea (1974) a gărzii funerare a Primului Împărat, despre care René Grousset spunea că-i „sculptase, cu cuvinte, statuia în relief" (cf.* Cent Cinquantenaire de l'École des Langues orientales, *Paris, Imprimerie nationale, 1948, p. 383); cea a celei mai vechi versiuni cunoscute astăzi din* Shi jing (Cartea Odelor), *găsită în 1978 la Fuyang (An-hui); și cea, în sfârșit, a*

celei mai vechi versiuni, și ea, din Daodejing (Calea și Virtutea sa, *după cum este frecvent tradusă), scoasă la lumină în 1974 la Mawangdui (Hubei). Două texte fundamentale, care nu și-au pierdut deloc misterul, dar despre care Granet se plângea mereu că nu le cunoaște decât versiunea târzie, revăzută și corectată de gânditorii Imperiului.*

Lucrări obscure pentru marele public, de pură erudiție și străine lumii? Cu siguranță, nu. Granet proclama, dimpotrivă, că „un studiu aprofundat al chestiunilor chineze... ar permite confruntarea cu estimările și experiențele unui foarte mare popor a clasificărilor și judecăților cărora le suntem cel mai atașați“ (Civilizația chineză, *p. 22). Nimeni nu a definit, fără-ndoială, mai just demersul umanistului.*

Danielle ELISSEEFF
Arhivist-paleograf

Introducere

Civilizația chineză merită mai mult decât un interes iscat de curiozitate. Poate părea singulară, dar (este un fapt) în ea se află o mare cantitate de experiență umană. Nici o alta nu a servit, timp de atâția ani, de legătură atâtor oameni. Atunci când se pretinde a se vorbi în numele umanismului, nu poate fi ignorată o tradiție de cultură atât de bogată în atracții și valori durabile.

Această tradiție apare formată chiar în preajma erei creștine – către epoca în care pământul chinez, în sfârșit reunit, formează un imens Imperiu. Civilizația care a luat naștere în China radiază imediat în tot Extremul Orient. Datorită numeroaselor contacte, ea se îmbogățește. Chinezii, totuși, își dau osteneala să realizeze un ideal tradițional, pe care îl definesc cu o rigoare crescândă.

Îi sunt atât de pasional atașați, încât îl prezintă bucuroși ca pe prima moștenire a rasei lor. Cu mai multe milenii înaintea erei creștine, strămoșii lor (nu consimt deloc să se îndoiască de aceasta) au fost inițiați de înțelepți în disciplina vieții, care a constituit forța lor. Civilizația pură a primelor epoci a fost principiul unei coeziuni perfecte. Cea mai mare Chină datează din cele mai vechi timpuri. Unitatea sa se sfărâmă sau se reface după cum ordinea unei civilizații înflorește sau decade, ordine care este, în principiu, imuabilă.

Aceste vederi sistematice au valoare de dogmă și corespund unei credințe active. Ele au inspirat spiritul tuturor încercărilor de sinteză istorică; de-a lungul multor secole, ele au exercitat o influență decisivă asupra conservării, transmiterii, restaurării documentelor:

nu deținem nici unul care să poată fi considerat proaspăt și sincer. Istorici, arheologi, exegeți rămân pătrunși de pietate tradiționalistă, chiar și atunci când se prezintă ca simpli erudiți, chiar și atunci când un spirit răzvrătit pare că-i animă. Ei determină faptele sau datele, stabilesc textele, înlătură interpolările, clasifică operele nu cu o detașare obiectivă, ci în speranța de a face mai acută și mai pură, în ei înșiși și în cititorii lor, conștiința unui ideal pe care istoria nu-l poate explica, pentru că el preexistă istoriei.

Noi ne vom inspira dintr-o opțiune de principiu complet diferită.

Occidentalii, altădată, povesteau istoria Chinei după moda chinezească (sau aproape), chiar fără a-i semnala caracterul dogmatic. Astăzi ei se străduiesc să deosebească, în tradiții, adevărul de fals. Pentru aceasta, folosesc lucrările criticii indigene. Deseori uită să le scoată la lumină postulatele. Se arată, în general, puțin sensibili față de insuficiențele unei exegeze pur literare. În ciuda unei atitudini critice, ei se hotărăsc rareori a mărturisi că faptele rămân insesizabile.

Este suficient oare să fi datat un document pentru ca imediat informațiile sale să devină utilizabile? Atunci când s-a luat o anumită poziție, de exemplu asupra datei și valorii documentelor chinezești referitoare la formele antice de arendare a pământului, ce realitate a fost sesizată dacă ne abținem să remarcăm că lotul de teren atribuit, după ele, unui cultivator, este de cinci sau șase ori mai mic decât câmpul considerat, în zilele noastre, necesar pentru a hrăni un singur om în regiunile cele mai fertile și cel mai bine lucrate? Istoria literară a ritualurilor este de un mare interes, dar să fie oare posibil s-o faci bine dacă nu ai grijă să observi că: 1. printre obiectele menționate de ritualuri, nu există aproape nici unul pe care săpăturile să-l fi descoperit; 2. printre obiectele descoperite datorită săpăturilor[1], sunt puține cele asupra cărora ritualurile dau unele informații?

Campaniile de săpături abia au fost demarate. Arheologia chineză se inspiră dintr-un spirit livresc. Este important să atragem mai întâi atenția că documentele de care dispunem sunt afectate de un caracter utopic. Mai rămâne de văzut dacă ele ca atare sunt fără valoare.

---

[1] Asupra acestui punct mă întâlnesc, chiar și în termeni, cu Dl. PELLIOT, atât de mult se impune observația. V.. *Jades archaïques de la collection C.T. Loo.* Cf. LAUFER, *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion.*

Ele nu permit regăsirea detaliului faptelor istorice. Nu permit descrierea, cu o oarecare precizie, a laturilor materiale ale civilizației chineze. Ignorăm, pe lângă detaliile războaielor și intrigilor politice, uzanțele administrative, practicile economice, modul de a se îmbrăca etc. În schimb, deținem din abundență mărturii prețioase asupra diverselor atitudini sentimentale sau teoretice care au fost adoptate în China în diferite medii referitor la costum, la bogăție, la arta administrativă, politică sau la război... Avem informații mai ales asupra acelor atitudini care au fost patronate de ortodoxie. Dar chinezii nu vor să piardă nimic din trecut, chiar și atunci când au grijă să-i prezinte o reconstrucție cu totul ideală: au lăsat să subziste o mulțime de informații care contrazic teoriile ortodoxe.

Nu există, pentru moment (dacă nu ne încredem în precizările iluzorii), nici un mijloc de a scrie un manual de antichități chinezești. Din contra, nu este imposibil să pătrundem, chiar foarte adânc, în cunoașterea Chinei, dacă ne mărginim numai la a defini un ansamblu de atitudini ce caracterizează sistemul social al chinezilor din Antichitate.

A încerca să determinăm sistemul social al chinezilor; a încerca să indicăm ceea ce poate avea el specific (în viața politică, în obiceiuri, în gândire, în istoria gândirii și în cea a moravurilor); a încerca de asemenea să indicăm ceea ce conține el ca largă experiență umană, făcând să se întrevadă că, din civilizație în civilizație, deseori doar simbolizările diferă; a încerca, în sfârșit, să facem să apară acest sistem de conduite atât în înlănțuirea, cât și în mișcarea care-i sunt proprii: acesta este spiritul în care am conceput prezenta lucrare. Acesta este de asemenea spiritul care m-a inspirat în cercetările pregătitoare. Am publicat o parte din acestea[1], accentuând caracterul lor de studii inductive și aplicând, de la început și progresiv, examenul critic al faptelor, ideilor și documentelor. Acum am de prezentat o expunere de ansamblu. Am fost obligat să procedez într-o manieră mai dogmatică. Aceasta m-a condus la disocierea între istoria faptelor politice și sociale și istoria gândirii. – Aceasta din urmă va face obiectul unui volum

[1] Mai rămâne să public o lucrare asupra familiei chineze și o lucrare (*Regele bea*) în care sper să studiez elementele mistice ale ideii chinezești de *maiestate*.

complementar: se va vedea acolo că gândirea chineză (în urma unei dezvoltări care este în strânsă conexiune cu evoluția moravurilor) pare că ajunge, *încă din epoca dinastiei Han*, la o scolastică ce face pandant unei discipline ortodoxe a vieții. Totuși, această gândire păstrează, cu remarcabile aptitudini concrete, poetice și plastice, un fel de joc liber care se ascunde, fără jenă, ca și cum s-ar pune la adăpost, sub un strat de forme convenționale. – Aceste concluzii le vor confirma, dar le vor și completa, pe acelea la care ne va conduce prezentul volum. Evoluția moravurilor atestă supremația succesivă de idealuri proprii diferitelor medii. Ea pare să ajungă (ca la un fel de punct mort) la glorificarea unui conformism extraordinar de rigid. Astfel se semnalează acțiunea dominantă pe care, *începând cu fondarea Imperiului*, clasele oficiale o exercită în viața națiunii: această acțiune este în aparență suverană, pentru că rolul Statului și cel al Administrației se reduc (teoretic) la învățarea atitudinilor morale și intelectuale care caracterizează un om cinstit și califică un funcționar. Istoria chineză se resemnează cu greu să consemneze tot ceea ce a supraviețuit și mai greu încă să înregistreze tot ceea ce este reînnoit. Se poate totuși presupune că, sub stratul unei ortodoxii care pretindea că domnește fără discuție, viața morală a continuat să se dezvolte liber. Indici prețioși lasă să se întrevadă că ea nu a încetat defel să se inspire din idealurile străvechi conservate fără a da semne de secătuire. Ea a știut, de asemenea, să-și reînnoiască idealurile sub presiunea faptelor, căci *fondarea unității imperiale* a fost însoțită de o distribuție absolut nouă a activității sociale.

Era imperială, în istoria politică, precum și în istoria societății, pare să marcheze un fel de ruptură. M-am oprit deci cu această lucrare referitoare la China antică la epoca dinastiei Han.

Prima parte este consacrată istoriei politice. Ea se deschide printr-un capitol în care analizez istoria tradițională de la începuturi până la domnia Împăratului Wu din dinastia Han (140-87). (Datele ce nu conțin alt indiciu se referă la era precreștină.) Vechile tradiții ne dau informații, dacă nu asupra faptelor, cel puțin asupra concepțiilor chinezești. Din momentul în care au început cronicile datate (secolul al VIII-lea), critica pare a fi în măsură să stabilească unele fapte, dar foarte puține, mai ales schematice și foarte discontinue. Îți trebuie multă îndrăzneală pentru a dori să regăsești chiar și marile linii ale evoluției politice care conduce la crearea

Imperiului chinez. Încercând s-o povestesc, am lăsat, fără nici o rușine, multe spații albe. Am refuzat să schițez portrete atunci când nu aveam, asupra personajelor, decât date proverbiale. Nu am povestit despre războaie atunci când nu dispuneam decât de istorisiri extrase din epopei, din romane sau din geste. Nu am căutat să reconstitui planurile strategilor și proiectele politicienilor când cu greutate abia sesizam rezultatele de fapt. M-am folosit mai ales de exemple și nu am insistat decât asupra momentelor decisive. Domniile lui Qin Shi Huang-di și ale Împăratului Wu nu sunt cunoscute decât din documente incomplete și puțin sigure, însă evenimentele iau atunci o amploare așa de mare, încât critica se teme mai puțin de a greși. M-am abținut să prezint cea mai mică ipoteză asupra unor chestiuni la modă, asupra populării Chinei, de exemplu: acelea care au fost formulate plecând de la prejudecăți lingvistice sau de la postulate de istorie generală au cel puțin inconvenientul, foarte grav după părerea mea, de a restrânge câmpul de investigație asupra căruia trebuie să lucreze arheologia preistorică. M-am limitat la a încerca o schiță a progreselor paralele ale amenajării pământului și ale unificării politice, și am încercat să pun în lumină un fapt important: imediat ce, absorbind în ele triburi minuscule și resorbind insulițe barbare, s-au ridicat marile seniorii care au părut că formează unități provinciale, sentimentul unei comunități de civilizație i-a decis pe chinezi să se apere împotriva asalturilor confederațiilor barbare în formare și i-a făcut să accepte unificarea țării sub forma unui mare Imperiu. Au ajuns astfel să constituie ceea ce eu aș numi o *grupare de civilizație*, grupare activă și puternică, fără a se crede obligați de a da Statului și ideii de Stat acel prestigiu și acea autoritate în care occidentalii văd lesne armura indispensabilă oricărei vieți naționale.

Așa cum istoria politică a Chinei nu poate fi abordată decât cu condiția de a nu introduce în ea ideea occidentală de Stat, tot așa, pentru a aborda istoria societății care face obiectul celei de-a doua părți a lucrării noastre, se cuvine să ne debarasăm de ideea de Drept impusă spiritului nostru de o admirație îngustă pentru lumea romană. În lumea antică chineză, transformările sociale nu se traduc prin adoptarea unor sisteme succesive de legi și regulamente. Ele se traduc prin schimbări de orientare în atitudinea morală. Acestea însoțesc variațiile care survin în articularea generală a societății, după cum în ea predomină activitatea țărănească și viața sătească – sau la fel de bine activitatea feudalilor instalați în târguri,

care se dezvoltă până ajung niște minuscule capitale – sau cea a bogaților negustori, pentru care se ridică marile orașe. Asupra marilor fapte legate de aceste deplasări ale centrului vieții sociale, documentele nu furnizează nici un fel de reper cronologic. Nu se știe nimic sigur asupra fondării târgurilor și cetăților senioriale, care a atras după sine înlocuirea idealurilor țărănești de echilibru ritmat și de măsură printr-o morală de prestigiu: bună pentru viața din tabere, ea s-a transformat, sub influența vieții de la Curte, într-un cult al bunei ținute și al etichetei. Nu se știe nimic sigur asupra dezvoltării industriei, despre bogății, lux, nici asupra extinderii centrelor urbane; numai prin mijloace indirecte se întrevede criza profundă care a fost consecința lor: ea a dus la acceptarea ca principii de disciplină socială a unui formalism și a unui decor ale unui spirit tradiționalist și ale unui simbolism arhaizant. Pentru a studia istoria acestei societăți, nu există decât un mijloc: acela de a încerca un fel de restituire stratigrafică. Se vede deci de ce nu am procedat prin studierea instituțiilor definite și grupate în manieră occidentală (religie, drept, locuință), ci prin studierea mediilor. Fără a avea pretenția de a fi complet, m-am limitat să prezint o selecție de comportamente caracteristice.

Tot ceea ce am spus în această lucrare reiese dintr-o analiză directă a documentelor. Am eliminat totuși, pe cât posibil, din notele mele toate referințele care nu ar fi fost utilizabile decât pentru specialiști. Avertizez, o dată pentru totdeauna, că aici se poate găsi numai stadiul opiniilor la care m-au condus principiile mele de cercetare. Mi-am dat toată osteneala să nuanțez afirmațiile, multă osteneală pentru a ajunge, imediat ce o credeam posibil, la formule precise. M-am străduit și mai abitir să elimin ipotezele năstrușnice și mai ales precizările abuzive. Având în vedere starea documentelor și a studiilor, ar fi pueril să disimulăm cât de subiective, incomplete și exterioare sunt concluziile ce pot fi trase – și mai pueril să ne scuzăm pentru acestea. Este suficient să ne exprimăm speranța că, luate drept ceea ce sunt și valorează, ele îl fac pe cititor să simtă cât de necesar este un studiu aprofundat al chestiunilor chineze. El ar permite confruntarea cu estimările și experiențele unui foarte mare popor a clasificărilor și judecăților cărora le suntem cel mai atașați.

PARTEA ÎNTÂI
ISTORIA POLITICĂ

Cartea întâi

Istoria tradițională

CAPITOLUL I

Cei Cinci Suverani

Istoria tradițională începe cu epoca celor Cinci Suverani (*Wu Di*) care sunt uneori precedați de cei Trei Auguști (*San Huang*).

Primii trei dintre cei Cinci Suverani, Huang-di, Zhuan-xu, Gao-xin, figurează în lucrările rânduite în tradiția confuciană, dar care au un caracter mai degrabă filozofic decât istoric[1*]. *Cartea istoriei* (*Shu jing*), atribuită lui Confucius, nu-i menționează decât pe ultimii doi, Yao și Shun. Sima Qian, scriind la sfârșitul celui de-al II-lea secol înainte de Hristos prima mare compilație de istorie generală, a luat drept subiect al primului capitol al *Memoriilor istorice* pe cei Cinci Suverani. Astfel, el începea istoria chineză cu Huang-di care, încă din epoca dinastiei Han, era considerat marele patron al sectelor taoiste. Cu toate că Sima Qian a fost acuzat, din această pricină, de a se fi abătut de la ortodoxie[2], compilațiile istorice nu au încetat să povestească despre domniile celor Cinci Suverani. O tradiție iconografică, datând cel puțin din vremea celor din a doua perioadă a dinastiei Han, îi precede pe cei Cinci Suverani de cei Trei Auguști (Fu-xi, Niu-gua și Shen-nong, sau: Fu-xi și Niu-gua formând un cuplu, Zhu-rong și Shen-nong)[3]. Auguștii, la fel ca și primii trei Suverani, sunt amintiți în cele mai vechi opere de tradiție ortodoxă și neortodoxă.

Făcând să fie precedată istoria dinastiilor regale de către cea a Suveranilor și Auguștilor, erudiții chinezi și-au propus să ofere tabloul unor vremuri fericite în care, sub niște trăsături umane, domnea o virtute perfectă. Totuși figurile eroice ale primelor epoci

* Notele se află la sfârșitul volumului.

ale Chinei păstrează numeroase trăsături mitice. Aceste trăsături se estompează aproape complet pentru Yao și pentru Shun, primii eroi din *Shu jing*. Ei apar totuși aici amestecați în istoria dramatică a Marilor Ape, în care fondatorul primei dinastii regale, Yu cel Mare, deține rolul principal – în timp ce alte povestiri pun în scenă diverși Auguști (Niu-gua, Zhu-rong) sau alți eroi. Tema Apelor ridicate se leagă de un mit al creației lumii și, prin unele părți, pare atașată diverselor ritualuri agrare cu un puternic caracter șamanic: făcând desene pe sol, apele sunt făcute să țâșnească, și li se trasează albia. Dar, în *Shu jing*, dezvoltarea acestei teme importante se transformă într-o dezbatere de un interes pur administrativ: trebuie preferată metoda digurilor celei a canalelor[4]? Tot așa, când se spune aici despre Yao „că apare ca soarele", este de la sine înțeles că această expresie are pur și simplu valoare de metaforă: istoricii nu au păstrat nimic din vechiul mit în care Yao este prezentat ca un îmblânzitor al soarelui sau ca soarele însuși[5]. Dacă la eroii ce nu sunt incorporați în *Shu jing* se găsesc trăsături mitice mai numeroase și mai puțin deformate, aceasta se întâmplă cel mai adesea în marginea istoriei. Sima Qian, de exemplu, evită să povestească faptul că Huang-di și-a stabilit puterea făcând să coboare din cer Seceta, care era propria sa fiică și care a rămas o zeiță[6]. Tot așa, istoricii se abțin să spună că Shen-nong, ultimul dintre Auguști, avea un cap de bou și că Fu-xi și Niu-gua formau un cuplu ținându-se de coadă[7]. În principiu, tradiția istorică nu vrea să aibă de-a face decât cu oameni.

De mult timp umanizați, Yao și Shun ar fi rămas neîndoielnic primii suverani ai Chinei, dacă teoria celor Cinci Elemente nu ar fi jucat un rol major în reconstrucția istoriei naționale. Această teorie, fără îndoială veche, a devenit în secolele al IV-lea și al III-lea, din motive politice, subiectul unor speculații ale diverselor școli. Toate admiteau că Ordinea Universului și Timpul însuși erau constituite cu concursul celor Cinci Virtuți elementare. Acestea au fost întruchipate în Cinci Suverani succesivi. Una dintre concepțiile relative la cele Cinci Elemente susținea că acestea își exercitau acțiunea triumfând unele asupra celorlalte. Această concepție permitea organizarea, sub formă de fapte istorice, a frânturilor din vechile mituri în care apăreau eroi luptând unii împotriva altora în maniera unor demiurgi. Istoria și-a anexat pe unii dintre acești eroi, în număr suficient pentru ca Primele Epoci să corespundă unui ciclu perfect de Cinci Virtuți elementare[8].

Fiecare Suveran are drept emblemă un Element unic. Are totuși și un fel de Virtute totală și fiecare dintre ei este, prin el singur, un creator al civilizației naționale. Este mai mult decât un simplu inventator de tehnici sau de instituții. Această definiție s-ar potrivi mai degrabă Auguștilor. Fu-xi, de exemplu, precum și Niu-gua au inventat împreună ritualurile de căsătorie și darurile, în timp ce Shen-nong, suveranul cu cap de bou, a fabricat plugul și a lăsat regulile de practicare a agriculturii[9]. Dar, dacă Huang-di este dat uneori drept inventatorul armelor și ca fondator, cel mai adesea lui Che-you, ministrul său, i se atribuie descoperirea fontei și fabricarea primelor instrumente de război[10]. Se povestește că Shun a modelat vasele de argilă. Totuși, marile invenții, care au ilustrat domnia sa și pe cea a lui Yao, se datorează miniștrilor pe care ei i-au însărcinat să organizeze un departament al lumii: Hi-ho, regulatorul anului solar, Qi care a învățat să semene și să răsădească, Gao-yao care a stabilit dreptul penal[11]. Peste acești eroi având o strictă specializare, Suveranii, care reprezintă realizările cele mai perfecționate ale genului, domnesc, dar nu inventează. Investiți cu o Virtute completă și care pare, într-un anumit sens, mai abstractă, ei se limitează să civilizeze prin strălucirea unei puteri ordonatoare.

Aceasta se propagă deopotrivă în spațiu și timp. Totală, ea constituie unitatea Imperiului, identificând frontierele Chinei cu limitele Universului. Acest rezultat bun este dobândit când Suveranul, deplasându-se, duce cu sine Virtutea sa până la capătul lumii. Astfel, vizitând cele Patru Orienturi, Huang-di a ajuns, de exemplu, în Extremul Occident, pe muntele Kong-tong, iar Zhuan-xu, la capătul Levantului, la copacul Pan-mu. Dar pentru Yao este suficient să trimită delegați la cei patru poli și, mai mult, o simplă ceremonie, făcută în capitala sa la cele patru porți, îi permite lui Shun de a supune Universul ordinii pe care dorea el s-o instaureze[12]. Suveranul guvernează Spațiul pentru că este stăpânul Timpului. Huang-di „stabilește peste tot ordinea pentru Soare, Lună și Stele“[13]. „Gao-xin observa Soarele și Luna pentru a le primi și a le însoți“[14]. Yao i-a însărcinat pe Hi și Ho „să observe cu atenție Augustul Cer și să aplice legea numerelor Soarelui, Lunii și Constelațiilor“[15]. Suveranul, „acționând în funcție de anotimpuri pentru a se conforma Cerului... reglează influențele (*qi*) cu scopul de a dirija evoluția“[16]. El este acela a cărui „mărinimie universală favorizează toate Ființele“. El posedă un dar suprem, Eficiența (*ling*), care-i caracterizează pe cei pe

care noi i-am numi ființele divine (*shen: ling* și *shen* au aceeași valoare și se întrebuințează unul pentru celălalt; se spune de asemenea: *shen-ling*). „Huang-di, încă de la nașterea sa, a fost dotat cu Eficiență (*shen-ling*): înainte de a împlini trei luni, el știa să vorbească“[17]. Această Virtute suverană obține, printr-un efect imediat, ca „ființele în mișcare și în repaus, ființele divine, mari și mici, tot ceea ce este luminat de Soare sau Lună, să fie calme și docile“[18]. Această stare de stabilitate în care pământul și apele, plantele și animalele, zeii și oamenii prosperă fără să dăuneze în afara domeniilor lor specifice, se numește Marea Pace (*Tai-ping*). Un suveran are toate atributele ce-i pot fi date unui demiurg de către o filozofie complet rebelă la concepțiile creaționiste.

Suveranii, pe care istoria tradițională a reușit cel mai bine să-i integreze, sunt prezentați mai degrabă ca niște înțelepți decât ca niște eroi. Funcția lor este în primul rând să facă în așa fel încât să domnească ordinea printre oameni. Yao, care avea „inteligența unei ființe divine (*shen*)“, a instaurat domnia pietății filiale și a virtuților civice. El a trăit, la fel ca și Shun (și, la scară mai mică, Yu cel Mare, fondatorul regalității), numai pentru binele poporului și „fără a se gândi la sine însuși“[19]. Astfel, el nu s-a gândit să fondeze o dinastie. Cei Cinci Suverani nu sunt tații și fiii unii altora. Între cei doi Suverani din *Shu jing*, nu există nici un grad de rudenie, pentru că Shun s-a putut căsători cu fiicele lui Yao. I-a succedat când acesta, după ce l-a pus la încercare ca ginere și ca ministru, a recunoscut în el un Înțelept demn de a domni. Meritul său, proclamat de un predecesor renumit în înțelepciune, a fost recunoscut de popor. Yao l-a proscris pe Dan-zhu, fiul său, „ca să nu favorizeze nici un om în detrimentul Imperiului“ și, la moartea lui Yao, omagiile nu i-au mai fost adresate lui Dan-zhu, ci lui Shun. Poeții și cântăreții nu l-au mai celebrat pe Dan-zhu, ci pe Shun. Shun a spus: „Așa vrea Cerul!“ și a luat puterea[20].

Un Suveran este un înțelept care, posedând o virtute în același timp mai omenească și mai abstractă decât virtutea proprie eroilor, civilizează lumea prin efectul direct al eficienței sale și domnește, în acord cu Cerul, pentru fericirea poporului. El este, în mod esențial, autorul unui calendar exact și binefăcător. Miniștrii săi acționează inspirați de Virtutea sa. Cât despre el, el domnește fără a se gândi să guverneze. Se străduiește să creeze, sau mai degrabă să secrete ordinea. Epoca Suveranilor este vârsta meritelor civice, era umanității perfecte (*ren*).

CAPITOLUL II

Cele Trei Dinastii regale

Istoria celor Trei Dinastii se bazează pe *Shu jing* (completată de *She jing, Cartea clasică a Poeziei*) și pe *Analele scrise pe bambus.*

Lui Shun, ultimul Suveran, i-a succedat Yu, fondatorul dinastiei Xia. Când cei din această dinastie au fost pervertiți, cei din dinastia Yin (sau Shang, sau Yin-shang) i-au distrus și le-au luat locul. În sfârșit, dinastia Zhou a eliminat dinastia Yin atunci când ea a devenit dăunătoare.

Puterea oricărei dinastii rezultă dintr-o Virtute (*De*) sau dintr-un Prestigiu (*De* sau *De-yin*), care trece printr-o perioadă de plenitudine (*zheng* sau *sheng*), apoi declină (*ai*), și, după o revenire (*xing*) efemeră, se epuizează și se stinge (*mie*). Dinastia *trebuie* atunci să fie stinsă (*mie*), suprimată (*jue* sau *mie-jue*: exterminată), căci *ea nu mai are Cerul* de partea ei (*bu Tian*): Cerul (*Tian*) încetează să-i trateze pe suveranii săi ca pe niște fii (*zi*). O familie nu poate da Chinei Regi, Fii ai Cerului (*Tian zi*), decât pentru perioada în care Cerul îi acordă o investitură (*ming*). Această investitură, acest mandat ceresc, este mereu temporar(ă). Cerul este schimbător, inexorabil. Favoarea sa se pierde și se uzează. Marea Fericire (*da fu*) nu vine de două ori. Orice dinastie care păstrează puterea când vremea sa s-a sfârșit, nu mai posedă decât o putere de fapt. De drept, ea este uzurpatoare. Fondatorii dinastiei cărora le-a venit vremea îndeplinesc o misiune cerească suprimând dinastia perimată și devenită ineficientă. Ei sunt mijlocitorii unei pedepse divine: victoria lor este dovada că Cerul le-a încredințat mandatul (*ming*).

Mandatul ceresc, care autorizează domnia, este fructul meritelor (*gong*) unui mare Strămoș. Marii Strămoși ai celor Trei Dinastii regale (*San Wang*) au fost toți miniștrii lui Shun. Sub ultimul și cel mai înțelept dintre Suverani, ilustrându-se în conducerea unei provincii a lumii, ei au dobândit pentru neamul lor o Virtute caracteristică. Yu, care a pus bazele puterii dinastiei Xia, a fost *Si gong* (căpetenia lucrărilor publice); Xie și Qi, strămoșii celor din dinastiile Yin și Zhou, au fost: unul, conducătorul poporului, iar celălalt, însărcinat cu agricultura. În plus, Yu, Xie și Qi sunt descendenții din a cincea generație (inclusiv trunchiul) ai primului dintre Suverani: Huang-di [la a cincea generație, ramurile colaterale se detașează, formând alte ramuri distincte]. În sfârșit, nașterea fiecăruia dintre cei trei Strămoși dinastici a fost miraculoasă. Ei au luat naștere din lucrarea cerească. Toate dinastiile de Regi, Fii ai Cerului, se trag astfel dintr-un fiu al Cerului[21].

De la începutul secolului al VIII-lea, istoria le atribuie celor din dinastia Zhou o existență lipsită de vlagă, care nu se termină decât în secolul al II-lea după Hristos. În acea vreme, cei din dinastia Zhou nu făceau decât să supraviețuiască puterii lor. Aceasta nu se mai manifestă prin nimic, de îndată ce începe perioada istorică specificată printr-o cronologie. Regele Ping, sub care debutează cronologia, a trebuit să-și abandoneze capitala și, referitor la tatăl său, regele You, care a pierit într-un dezastru, s-a afirmat că „dinastia Zhou era pierdută". Virtutea ei era epuizată. Dezastrele naturale o dovedeau. Dezordini analoge se produseseră la sfârșitul dinastiei Xia, precum și la sfârșitul dinastiei Yin. Ultimii suverani ai unei rase sunt în mod esențial niște tirani și niște rebeli. Orbiți de orgoliu, ei acționează după bunul lor plac, în loc să se conformeze Virtuții, care este identică Ordinii naturale (*Dao*). Ei nu mai îndeplinesc mandatul Cerului. Cerul îi abandonează, nemaiputând să-i trateze ca pe niște Fii pioși.

Virtutea regală se dobândește prin ascultare față de ordinele cerești. Ea este ruinată de aroganța proprie tiranilor. Istoria celor Trei Dinastii nu este decât o triplă ilustrare a acestui principiu. Ea este povestită sub formă de anale: acestea nu conțin povești dezvoltate decât pentru perioadele de fondare și de cădere. Pentru toate timpurile intermediare (în afara momentelor în care se produce vreo resurecție trecătoare a puterii regale), analele se reduc la o simplă listă de domnii. Istoria își propune să înfățișeze

principiile grandorii și decadenței caselor regale. Misiunea sa este îndeplinită atunci când a scos la lumină virtutea glorioasă a Suveranilor-fondatori și geniul funest al Suveranilor decadenți.

I. Dinastia Xia

Yu cel Mare, fondatorul dinastiei Xia, are toate trăsăturile unui Suveran; ba mai mult, nici un alt Suveran nu seamănă mai tare cu un demiurg decât acest creator al Regalității. În onoarea sa, istoria încorporează resturile unui poem în care este văzut punând ordine în Mlaștinile sfinte, în Munții venerabili și mânând Fluviile către mare „ca niște seniori care se duc la Curte“. Lumea, o dată amenajată, a putut fi civilizată. Poporul a putut să mănânce carne proaspătă, orez, mei. Pământul a fost salvat de ape datorită lucrărilor lui Yu. Dar acestea au fost – nici un istoric nu se îndoiește – niște lucrări pur omenești. Ele nu cereau decât o abundență deosebită de virtuți civice. Yu „era activ, serviabil, capabil, sârguincios... și-a redus pretențiile la haine și mâncăruri, dar a arătat o extremă pietate pentru puterile divine; nu avea decât o locuință modestă, dar cheltuia foarte mult pentru șanțuri și canale“[22].

Exista în el o Virtute capabilă să unifice Imperiul. „Vocea sa era etalonul sunetelor, corpul său etalonul măsurilor de lungime.“ A putut deci să determine Numerele care serveau la măsurarea Timpului și a Spațiului, precum și Muzica ce creează armonia universală. El a fixat triburile, „a pus perfect în ordine cele șase domenii ale Naturii“ și i-a așezat la locurile cuvenite pe chinezi și pe barbari, astfel încât Imperiul a cunoscut Marea Pace. După cum se cuvenea, el a parcurs cele Patru Orienturi, cu scopul de a trasa limitele Lumii și ale Chinei. Toate lucrările le-a executat ca ministru al lui Shun. Apoi, a fost prezentat Cerului de către acesta. Când i-a succedat lui Shun în același mod în care Shun îi succedase lui Yao, Yu cel Mare nu a mai avut altceva de făcut decât să domnească. Atunci, rolul său, ca al oricărui Suveran, a fost de a prezenta un ministru Cerului. El l-a prezentat pe Gao-yao, apoi, la moartea acestuia, pe Yi (sau Bo-yi), care este deseori considerat fiul lui Gao-yao. Yu a murit. Dar seniorii, părăsindu-l pe Yi, au venit să i se închine lui Qi, spunând: „Prințul nostru este (Qi), fiul lui Yu Suveranul.“ Așa a fost stabilit

principiul eredității dinastice și așa a fost fondată casa regală Xia[23].

Lui Yu, rege civilizator, i-a urmat Qi, rege războinic. Istoria nu cunoaște din domnia sa decât o victorie. Datorită ei, el a consolidat opera pacifică a tatălui său. Înainte de a ajunge la Jie, ultimul din Xia, singurul fapt care este înregistrat mai pe îndelete este cel referitor la un cuplu de dragoni pe care Cerul i-a coborât pe lângă regele Kong-jia. Regele a mâncat-o pe femelă. Unii văd în darul ceresc al dragonilor o confirmare a Virtuții regale: ei au făcut din Kong-jia un înțelept care se conforma întru totul voinței Cerului. Alții, în loc să plaseze sub domnia sa o resurecție a geniului dinastic, văd în el un iubitor de magie. Acest aducător de dezordine „a pervertit Virtutea celor din neamul Xia"[24].

Jie a sfârșit prin a distruge această Virtute. Jie nu era un suveran incapabil: era un tiran. A câștigat o mulțime de victorii excesive. „A terorizat pe cele O Sută de Familii." I-a plăcut luxul. S-a dedat la desfrâu cu captive aduse din expedițiile sale. I-a omorât pe vasalii care-l mustrau, s-a debarasat de soția sa principală, l-a întemnițat într-un turn pe cel mai virtuos dintre vasali. Au căzut stele din Cer, Pământul s-a cutremurat, râul Yi a secat. Doi Sori, în fine, au apărut împreună. Unul la apus, reprezentându-l pe regele din dinastia Xia la declinul său. Celălalt, la răsărit, îl reprezenta pe Tang, acel vasal pe care Jie, după ce l-a întemnițat, a fost nevoit să-l elibereze. Imediat ce a fost liber, Tang i-a primit pe seniori, care i-au adus omagiu, pe vasalii Tiranului care s-au refugiat în preajma sa și, printre ei, pe cel care scria analele familiei Xia. Atunci, Tang (acest Soare răsărit) și-a pus oștile în mișcare, având grijă să le facă să meargă de la est către vest. Jie, în trufia sa, a spus: „Acest Soare, în ziua în care va muri, eu și cu voi vom pieri toți." A fost bătut și acesta a fost sfârșitul dinastiei[25].

II. Dinastia Yin

Tang Biruitorul, fondatorul dinastiei Yin, descindea din primul Suveran și din Xie, fiul Cerului și al unei mame fecioare, ilustrându-se ca unul dintre miniștrii lui Shun. El îi număra printre

strămoșii săi pe Ming (Xuan-ming), care a reglat cursul fluviului și s-a înecat în apele sale. „Virtutea sa se întindea până la păsări și patrupede." Ascultând de dorințele Cerului, el nu voia să prindă în plasă decât animalele „care se săturaseră de viață". De aceea i-a atras la el pe Înțelepți. A obținut să aibă un ministru precum Yi Yin, care cunoștea mâncărurile proprii unui suveran și știa să peroreze asupra Virtuților regale. Tang a început prin a-l pedepsi pe contele Ko „care nu făcea deloc sacrificii", apoi pe Gun-wu, care era un instigator la tulburări. Ridică oștile împotriva celor din familia Xia, pentru unicul motiv că aceștia nu mai aveau deloc milă pentru poporul lor. Cât despre el, „temându-se de Suveranul de Sus, nu îndrăznea să nu-l corecteze pe Jie... pe care Cerul îi poruncise să-l omoare". Victoria sa i-a servit la „pacificarea Interiorului Mărilor". „A schimbat luna inițială și prima zi." A proclamat ordinele sale primăverii în periferia de la est[26]. A domnit. A murit.

Domnia lui Tang este lipsită de fapte. Cea a succesorilor săi imediați nu prezintă interes decât pentru rolul jucat, în succesiunea la tron, de Yi Yin, ministrul lui Tang. La urma urmelor, succesiunea se stabilește din tată-n fiu. De atunci, analele se reduc la o listă de domnii, în care sunt relatate, cu mai multe schimbări ale capitalei, doar un mic număr de evenimente notabile. Astfel, sub Tai-mou, au apărut doi duzi miraculoși, iar sub Wu-ding, un fazan. Aceste minuni au dat ocazia unei reforme de conduită a suveranului și a unei reînnoiri a Virtuții pentru dinastie. Aceasta era cât pe ce să se termine cu Wu-yi, care a tras cu săgeți într-un burduf plin cu sânge, pretinzând că trage în Cer. Atunci s-a auzit o bubuitură de tunet: Wu-yi, lovit de focurile cerești, a căzut trăsnit[27].

Dinastia Yin a pierit o dată cu Shou-xin, despre care se povestește de asemenea că a tras asupra Cerului[28] și care a fost nevoit să-și dea foc împreună cu bogățiile și cu soțiile sale. Shou-xin a fost cel mai odios dintre tirani. El păcătuia din exces de abilități și de ambiții. „Forța sa era supraomenească. Cu mâna, el culca la pământ cele mai furioase animale. Erudiția sa îi permitea să contrazică toate reproșurile... Îi intimida pe ofițeri prin talentele sale. S-a ridicat la un înalt nivel în Imperiu prin renumele său. A făcut în așa fel încât toți depindeau de el." A obținut victorii funeste. Îi plăceau armoniile și dansurile lascive. S-a dedicat femeilor, a avut o captivă drept favorită, i-a executat

pe cei care-l criticau și și-a omorât soția principală. A inventat tortura cu bârna încinsă. L-a întemnițat într-un turn pe Căpetenia Vestului, prinț din familia Zhou, care era cel mai virtuos dintre vasalii săi. Muntele Yao s-a prăvălit. O femeie s-a schimbat în bărbat. Doi Sori au apărut simultan. Căpetenia Vestului, imediat ce Shou-xin l-a eliberat, a primit omagiul seniorilor. Autorul analelor dinastiei Yin s-a refugiat lângă el; tot așa, marele Preceptor și adjunctul său au venit să-i aducă lui Zhou instrumentele muzicale ale tiranului. Membrii familiei Zhou și-au reunit în sfârșit armatele și au pus capăt dinastiei Yin[29].

III. Dinastia Zhou

Dinastia Zhou descindea deopotrivă din Huang-di și din Qi, fiul Cerului și al unei mame-fecioară, care dobândise merite în timpul domniei lui Shun ca ministru al agriculturii și Prinț al Recoltelor. Victoria celor din neamul Zhou a fost asigurată, în doi timpi, de regii Wen și Wu. Primul avea un geniu civilizator (*wen*), cel de-al doilea un geniu războinic (*wu*). Regele Wen, care, mai întâi, a purtat titlul de Căpetenie a Vestului, nu s-a gândit să se răzbune pe Shou-xin care-l întemnițase. Dimpotrivă, și-a sacrificat o parte din domenii ca să obțină să fie suprimată odioasa tortură a bârnei. „A făcut binele pe ascuns." Pe domeniul său, sub influența geniului său moderator, orice spirit de contestare a dispărut; „...agricultorii, în privința delimitării terenurilor, își cedau unii altora și toți cedau bătrânilor". Seniorii au recunoscut în aceasta semnul unui mandat ceresc. Căpetenia Vestului îi atrăgea la el pe Înțelepți. Odată, când s-a dus la vânătoare, nu a prins un animal în plasele sale, ci un Sfânt capabil „să secondeze un Rege suveran". Acest Înțelept, prin discursurile sale, l-a învățat mijlocul „de a-și antrena Virtutea și de a-i răsturna pe cei din neamul Yin". Nu a pus mâna pe arme decât pentru a-i pedepsi pe barbari sau pe cei vinovați, cum erau cei din Mi-xu. În sfârșit, s-a decis să-și asume titlul de rege. Atunci „a schimbat regulile și măsurile și a fixat prima zi a primei luni"[30].

Fiul său, regele războinic, nu a mai avut altceva de făcut decât să realizeze victoria materială. Nu s-a înarmat decât pentru „a executa cu respect pedeapsa cerească" și pentru că Shou-xin

„își exercita cruzimea asupra celor O Sută de Familii“. Imediat ce a învins, „și-a lăsat la vatră trupele și și-a străbătut fiefurile“. Domnia succesorului său, regele Cheng, are drept principal interes rolul pe care l-a jucat, în transmiterea puterii, ducele Zhou, care-i era unchi și ministru. Alți unchi ai regelui s-au revoltat, ajutați de ultimii partizani ai celor din neamul Yin. Ei au fost învinși și, până la urmă, dinastia a fost restabilită prin principiul succesiunii din tată-n fiu. Cu toate că ne apropiem de vremurile analelor datate, domniile succesorilor imediați ai regelui Cheng sunt aproape la fel de goale ca și cele ale regilor Yin sau Xia. Se știe numai că regele Zhao a pierit în mod misterios: „Virtutea regală (*wang dao*) era în declin“[31].

Ea și-a revenit o dată cu suveranul Mu, fiul lui Zhao. La drept vorbind, regele Mu s-a născut în mod miraculos. Este un erou. A fost cântat de poeți, ca și strămoșul său, regele Wen. Mai este și protagonistul unui roman de aventuri și unul dintre personajele favorite ale povestitorilor de călătorii extatice. El este mai ales celebru printr-o mare călătorie pe care a făcut-o în Extremul Occident. Această călătorie apare în tradiția literară fie ca o călătorie extatică, fie ca o suită de pelerinaje la diferite Locuri sfinte. Tradiția istorică o prezintă ca pe o expediție militară și-o condamnă în această privință. Ea îi atribuie unui înțelept vasal o lungă asuprire. Tema este aceea că nu trebuie să încerci niciodată să-i îndrepți, cu ajutorul armelor, pe vasali sau pe barbarii care nu-și aduc tributul la sacrificiile regale. Singurul remediu, în acest caz, nu este de a trimite poporul (oștirea) să sufere în regiuni îndepărtate, ci „de a-ți exercita Virtutea“. Suveranul Mu, afirmă povestirea cu titlu de morală, nu a avut, într-adevăr, nici un succes, și nu a adus din expediția sa împotriva triburilor Rong din vest decât patru lupi și patru cerbi albi. De atunci, vasalii din regiunile pustiite au încetat să mai apară la Curte. Regelui Mu i se mai atribuie și promulgarea unui Cod penal. Se pare că a fost nevoit să-l edicteze pentru că „printre seniori existau unii care nu mențineau concordia“[32].

Insuficientă deja la regele Mu, Virtutea a lipsit și mai mult la succesorii săi. Împotriva acestora „poeții au scris satire“. Decadența s-a agravat în timpul regelui Li, destul de stupid pentru că a strâns bogății, în timp ce „un Rege are îndatorirea de a împărți bogăția atât sus cât și jos, astfel încât, printre zei, oameni și toate

ființele, fiecare să ajungă la cel mai înalt nivel". S-a folosit de vrăjitori pentru a impune tăcere celor care îl criticau: totuși, nimic nu este mai funest decât „a astupa gura poporului". A fost nevoit să abdice de la tron. A existat atunci o perioadă între două domnii (841-828), în timpul căreia doi miniștri au exercitat în mod colegial puterea (Gong-he)[33]. La moartea lui Li, ei i-au transmis puterea regelui Xiuan (828-782). Istoria îi reproșează acestuia din urmă de a nu fi trasat niciodată brazda regală și de a fi procedat la un recensământ al poporului, ceea ce era interzis. Se mai știe că i-a plăcut cam mult voluptatea și că a avut de suferit o secetă. Dar a știut să se îndrepte și să se umilească mărturisindu-și greșelile. Unii spun că aceasta a reprezentat prilejul unei reînnoiri a Virtuții la cei din neamul Zhou. Alții, dimpotrivă, insistă asupra sfârșitului funest al lui Xiuan: a fost omorât cu împunsături de săgeți de fantoma uneia din victimele sale, după ce a suferit o înfrângere chiar în locul unde a refuzat să are. Cât despre impietatea ce o constituia numărătoarea, pedeapsa a căzut asupra fiului său, regele You (781-771). Și el a fost bătut de barbari și omorât. El o iubise pe Bao-xi, acea femeie frumoasă și intrigantă a cărei limbă ascuțită atrăgea nenorocirea și care, mai funestă decât o cucuvea, măcina forțele Statului. Bao-xi se născuse din spuma unui dragon care fecundase o fetiță de șapte ani. Dragostea pe care i-a purtat-o regele You a tulburat ordinea Naturii. Muntele Qi s-a prăvălit și trei râuri au secat[34]. Dacă cei din familia Zhou, a căror Virtute era epuizată, nu au fost chiar de atunci eliminați în mod radical, aceasta s-a datorat faptului că în acel moment nu a apărut în China nici un Înțelept care să aibă geniul binefăcător al unui întemeietor de dinastie.

CAPITOLUL III

Epoca Hegemonilor și a Regatelor combatante

Titlul de Fiu al Cerului a fost păstrat în casa regală a dinastiei Zhou aproape până la întemeierea Imperiului. Dar, între secolele al VIII-lea și al III-lea, se întinde o perioadă caracterizată prin lupte de prestigiu între câteva State feudale (*guo*). Istoria acelor timpuri se bazează pe analele senioriale. Sursa principală, din secolul al VIII-lea până în al V-lea, este *Chun Qiu* (*Analele*) ținutului Lou, patria lui Confucius. *Chun Qiu* nu furnizează decât o listă aridă de fapte. Ea este completată cu ajutorul celor trei comentarii [principalul, *Zuo zhuan* (care se bazează, fără îndoială, tot pe una sau mai multe cronici locale), povestește anecdote referitoare la toate ținuturile chineze]; de asemenea, cu ajutorul scrierii *Guo yu*, care este o culegere de *contiones*, de discursuri (*yu*) clasate pe ținuturi (*guo*). Perioada următoare nu este deloc cunoscută decât printr-o lucrare mai asemănătoare cu *Guo yu* decât cu o carte de anale: *Discursurile Regatelor combatante*. Sima Qian scrie istoria acelei perioade sub formă de monografii ale unor seniorii, adăugându-se *Analelor* principale pe care el le consacră ultimilor Zhou. Istoricul nu introduce nici o diviziune în această lungă perioadă. Un vechi obicei ne invită să distingem (după surse) perioada *Chun Qiu* de cea a *Regatelor combatante*. Ar trebui să scriem *seniorii combatante*, dar le numim: *regate*, căci, în acele vremuri, mai multe căpetenii de seniorii și-au luat titlul de *rege*. Unii dintre ei sunt calificați drept *Hegemoni*. Tradiția rezervă, totuși, de obicei, această denumire pentru cinci personaje care au trăit în secolul al VII-lea; ea opune epocilor celor Cinci Suverani și Trei Dinastii pe a celor Cinci Hegemoni.

Primii Hegemoni au fost prinți ai marilor seniorii care au încercat să redea Chinei o nouă dinastie regală, și care au jucat un rol important în epoca Regatelor combatante. Acești prinți, succesorii și imitatorii lor au încercat să înlocuiască dinastia în declin a celor din familia Zhou, dar istoria îi prezintă pe primii ca pe niște protectori pe jumătate respectuoși și pe ceilalți ca pe niște rivali declarați ai casei regale[35].

I. Hegemonii

Prin *Hegemon* se traduc doi termeni pe care istoricii chinezi îi întrebuințează frecvent unul pentru celălalt. Cuvântul *Ba* este folosit pentru un senior ce se distinge printr-un mare prestigiu și o putere de fapt. Este numit *Pa* un prinț ce este investit cu o autoritate deosebită de către Fiul Cerului. Tradiția îi atribuia regelui dreptul de a-i promova sau de a-i retrograda pe seniori (*zhou hou*). Aceștia dețineau, prin tradiție, unul din titlurile de *Gong*, *Hou*, *Pa*, *Zi*, *Nan*, denumiri onorifice care, toate, sugerau ideea de putere virilă sau militară. Toți seniorii, în propriile lor ținuturi, erau denumiți prin cuvântul *Gong* (duce), dar se admitea că existau între ei diferențe ierarhice. De aceea, termenii ierarhiei nobiliare se traduc, de obicei, prin cuvintele: *duce*, *marchiz*, *conte*, *viconte*, *baron*. Ducii și marchizii formau categoria superioară, ceilalți categoria inferioară. Dar cuvântul *Pa* (conte) mai era folosit și pentru a-i desemna pe diriguitorii (*fang-pa* = hegemoni) însărcinați să asigure ordinea unui orient al Regatului (*fang*). Același termen (*pa*), care este folosit pentru divinitățile masculine, marchează, în egală măsură, primogenitura[36]. Regele distingea dintre seniori pe aceia care aveau același nume de familie ca și el și pe cei care aveau un nume diferit. El îi numea pe primii *Fu* (unchi paterni = tați) și pe următorii *Jiu* (unchi materni = socri). Investitura care conferea un drept de poliție special (hegemonie) i se adresa unui *Pa-fu* sau unui *Pa-jiu*.

Sima Qian, după ce a notat că regele Ping (770-720), fiul regelui You, a trebuit să-și transfere capitala la est pentru a se sustrage incursiunilor triburilor Rong (barbari din apus), mai adaugă faptul că, în timpul domniei sale, „a început declinul și slăbirea casei regale. Seniorii s-au folosit de forța lor pentru a-i

oprima pe cei slabi. Qi, Chu, Qin și Jin au început să crească; puterea a fost exercitată de cel care avea hegemonia în ținutul său (*Fang-pa*).“ Qi, Chu, Qin și Jin sunt (împreună cu Song) ținuturile care au dat, fiecare dintre ele, pe câte unul dintre cei Cinci Hegemoni tradiționali. Sima Qian scrie în altă parte: „În acele vremuri (sub regele Hui, 676-652), importanța casei Zhou scăzuse. Numai Qi, Chu, Qin și Jin erau puternici. Jin (marchizat de Shan-xi) începuse să ia parte la reuniunile seniorilor, dar, de la moartea ducelui (marchiz) Xian, acest Stat suferea din cauza discordiilor interne. Ducele (viconte) Mu din Qin (viconte de Shen-xi) era ținut deoparte: nu participa la reuniunile și convențiile Confederației chineze (*Zhong guo*). Regele (titlu uzurpat) Cheng de Chu (viconte de Hu-bei) începuse prin a-i reuni pe cei din tribul Man (barbarii din sud) din ținutul Jing și a-i guverna... Nu mai existau, deci, decât Qi (marchizat de Shan-dong) care să poată organiza reuniunile și convențiile seniorilor din Confederația chineză. Cum ducele (marchizul) Huan (de Qi) dăduse dovadă de virtute, seniorii asistau ca invitați la reuniunile pe care el le organiza“[37].

Ducele Huan de Qi (683-643) este primul dintre cei Cinci Hegemoni tradiționali. Cel mai renumit este ducele Wen de Qin (636-628). Huan de Qi putea să pretindă la titlul de *Pa-jiu* (hegemon-unchi matern). El se trăgea din Tai-gong, Înțeleptul care a fost ministrul fondatorilor dinastiei Zhou și a cărui fiică s-a căsătorit cu regele Wu. Tai-gong trecea drept unul care primise investitura specială: „Seniori ai celor cinci grade și căpetenii ale celor nouă provincii, voi sunteți aceia care aveți dreptul de pedeapsă asupra lor, cu scopul de a susține și de a sprijini casa Zhou!“ Ducele Wen de Jin avea același nume de familie ca și cei din Zhou. Istoria afirmă că el a primit cu adevărat investitura cu titlul de *Pa-fu* (hegemon-unchi patern): „O, unchiul meu..., iluștri au fost regii Wen și Wu; ei au știut să aibă grijă de strălucitoarea lor Virtute care a urcat cu forță în Înalturi (către Cer) și al cărei renume s-a răspândit aici Jos! De aceea Suveranul Prea Înalt a făcut ca Mandatul său să reușească în regii Wen și Wu. Ai milă de persoana mea! Fă ca și eu să pot continua (pe strămoșii mei), eu, Omul Unic, și ca pururea (eu și ai mei) să fim pe tron!“ Nici o tradiție de familie, nici o investitură nu justifică atribuirea hegemoniei celorlalți trei prinți. Ducele Xiang de Song (duce de

Hu-nan) (650-637) era un urmaș al dinastiei Yin. El a avut o ambiție deplasată, căci „marea Fericire nu vine de două ori" în aceeași familie. Sima Qian nu numește Song printre ținuturile care au exercitat hegemonia. Istoria relatează totuși faptul că ducele Xiang a prezidat reuniuni seniorale. Nici ducele Mu de Qin (659-621), nici regele Zhuang din Chu (613-591) nu au prezidat aceste reuniuni. Este adevărat că, *mai târziu*, Chu era cât pe ce să fondeze Imperiul, iar Qin chiar l-a fondat.

Hegemonii sunt prinți care posedă în mod imperfect geniul unui rege fondator. Cel mai vestit dintre ei, Wen din Jin, a cunoscut, înaintea succesului, toate încercările unei vieți rătăcitoare. Odiseea sa abundă în trăsături epice[39]. Fiu mai mic, cu domeniile lângă graniță, el a câștigat inima locuitorilor. Dar, mai mult pentru a nu se revolta împotriva tatălui său decât pentru a scăpa de asasinii trimiși împotriva lui, el a fugit și s-a refugiat în ținuturile mamei sale, care era de rasă barbară. Acolo a primit o soție. Prestigiul său era deja atât de mare, încât oamenii din Jin, la moartea tatălui său, au venit să-i propună să urce pe tron. El a refuzat, nu atât pentru că nu-i venise încă vremea, ci pentru că, neasistând la ceremoniile doliului patern, nu se simțea îndreptățit să-i succeadă. Totuși s-a dus să-i viziteze pe seniorii cei mai puternici. Această călătorie i-a sporit renumele. A suportat cu răbdare insultele celor care-l renegau. Atunci când, cerând de mâncare, vedea că i se oferă o turtă de pământ, el reușea să-și stăpânească primul impuls de mânie și primea turta ca pe o emblemă de investitură. Dimpotrivă, celor care, încrezători în Virtutea sa, ascundeau într-un dar de orez o tabletă de jad, ca însemn că era desemnat să comande, el le dădea înapoi jadul, rămânându-le însă recunoscător. A fost bine primit în Qi. A primit și aici o soție. El s-a hotărât atunci să trăiască și să moară lângă ea. A refuzat să forțeze mâna Soartei. Soția sa a fost cea care, având grijă de gloria lui, l-a constrâns să plece iarăși. La Chu, deși amenințat de pericol, a refuzat să angajeze viitorul țării sale cu promisiuni imprudente. Prințul din Chu, care presimțea în el un rival, nu s-a putut hotărî să pună să-l omoare. „Pe cel pe care Cerul vrea să-l ridice, cine l-ar putea elimina? A te opune Cerului înseamnă cu adevărat să atragi Nefericirea!" Pretutindeni, lumea repeta, vorbind despre ducele Wen: „Nimeni nu-i poate aduce atingere celui căruia Cerul i-a deschis (calea)!" Un alai, format

din înțelepți, îl urma peste tot cu fidelitate. Unul, pentru a-l hrăni, într-o zi nefericită, și-a tăiat o bucată din coapsă. Nu s-a lăudat niciodată cu isprava sa: el considera că prințul era dator numai Cerului care-i deschisese calea. Un tată, în fața unei amenințări cu moartea, a refuzat să-și cheme fiii care erau în serviciul viitorului Hegemon. În sfârșit, ducele Wen s-a dus la Qin. Aici a primit cinci femei. Oștile din Qin l-au condus glorios în țara sa. „Atunci el și-a revărsat binefacerile asupra celor O Sută de Familii." I-a recompensat „pe cei care l-au îndrumat prin bunătatea și dreptatea lor, care l-au secondat cu virtutea și faptele lor bune", mai mult decât pe cei care nu-l sprijiniseră decât material. Râvnea să obțină hegemonia, dar aceasta numai pentru a-i onora pe cei din neamul Zhou. L-a chemat pe regele Xiang (635) în capitala sa. Când l-a învins pe Chu, care de altfel a ezitat să-l atace („Cerul i-a arătat calea, nu mă pot opune lui"), nu a sărbătorit victoria (632) decât după ce l-a omagiat pe rege cu trofeele sale. A primit atunci, împreună cu titlul de Hegemon, și multe obiecte prețioase drept cadou. Nu s-a fălit deloc cu succesele sale. A spus, oftând ca un năpăstuit: „Am învățat că numai Înțeleptul poate să-și păstreze calmul într-o victorie obținută pe câmpul de bătaie." Cu toate că a fost mereu norocos în război, a meritat să fie denumit nu atât (*Wu*) „războinicul", ci mai degrabă (*Wei*) „civilizatorul".

Cerul nu i-a acordat totuși perfecta Virtute a unui Fondator. Chiar dacă s-a remarcat prin numeroase trăsături de umilință, avea totuși în fundul sufletului acea aroganță care împiedică orice adevărată înălțare. El, vasalul, a îndrăznit să-i pretindă regelui să asiste la o reuniune. Când Confucius citea *Memoriile istorice*, ajungând la povestea ducelui Wen, a spus: „Nobilii nu au voie să poruncească regelui." Tocmai pentru a trece acest fapt sub tăcere *Chun Qiu* spune: „Regele a făcut o inspecție la Huang"[40]. Și, ca o uzurpare și mai gravă, ducele Wen a poruncit să se construiască, pentru mormântul său, un drum subteran, care era un privilegiu regal. Ceilalți Hegemoni s-au arătat și mai trufași. Ducele Huan de Qi a invocat, atunci când l-a atacat pe Chu (656), un pretext potrivit, reproșându-i de a nu le fi trimis celor din Zhou tributul în snopi de pir necesari sacrificiilor regale. De fapt, Huan dorea să sacrifice el însuși, ca un rege, pe Muntele cardinal din est, pe Tai shan. Hegemonul din Chu a avut impertinența să-i ceară regelui (611) cazanele magice pe care cei din neamul Zhou le

moșteniseră de la cei din Yin și Xia. Operă a lui Yu cel Mare, fondatorul Regalității, aceste cazane erau talismane regale cu o greutate prea mare pentru cei a căror Virtute era insuficientă. Hegemonul din Qin, îmbătat de o victorie, a avut intenția să sacrifice un prinț captiv pentru Suveranul Suprem pe care numai regele însuși îl poate onora cu un cult. Numeroase victime omenești au trebuit să-l urmeze în mormânt. Înțelepții au spus: „Ducele Mu din dinastia Qin și-a mărit teritoriul și numărul Statelor; ...totuși, nu a prezidat adunarea seniorilor: s-a întâmplat ceea ce trebuia să se întâmple, căci, la moartea sa, el a poruncit să fie sacrificați (cei mai buni) din poporul său... Înțelegem prin aceasta că Qin nu va mai putea guverna la Răsărit."

Nici un rege, în capitală, nici un prinț, în marile State, neavând o Virtute adecvată Ordinii celeste, China, în timpul perioadei *Chun Qiu*, nu s-a putut bucura de pace. Dar, cu toată anexarea brutală a mici feude, cu toate războaiele dintre marile State, cu toată ostilitatea constantă dintre Jin și Qin și Qi și mai ales Chu, acea perioadă a cunoscut o minimă înțelegere. Aceasta era rezultatul practicării unor reuniuni și tratate intersenioriale. La aceste reuniuni și tratate interseniorale prezida aproape mereu Jin, ținutul Hegemonului cel mai renumit și ai cărui prinți purtau același nume de familie ca și cei din familia Zhou. Seniorii vizau obținerea unui oarecare echilibru bazat pe respectul drepturilor regale, menținerea situațiilor dobândite și a unei anumite supuneri față de prinții din Jin. Tratatul din 652 este renumit: „Noi toți cei care jurăm împreună pe acest tratat (*meng*), nu vom aduna recoltele, nu vom acapara profiturile (*li*), nu-i vom apăra pe vinovați, nu-i vom primi pe instigatorii la tulburări; îi vom ajuta pe cei care vor fi victimele unor calamități sau dezastre, vom fi miloși față de cei năpăstuiți. Vom avea aceiași prieteni, aceiași dușmani. *Vom ajuta casa regală.* Dacă vreunul dintre noi va contraveni acestui decret, fie ca Protectorii Adevărului, Protectorii tratatelor, Munții venerabili, Râurile venerabile, toți Zeii (munților și dealurilor), toți Zeii caselor (și orașelor), Regii defuncți, Seniorii defuncți, Strămoșii celor Șapte Familii și celor Douăsprezece Seniorii, fie ca acești Zei strălucitori să-l nimicească! Fie ca el să fie părăsit de poporul său! Să piardă Mandatul (ceresc)! Familia sa să piară și senioria să fie răsturnată!"[41].

O pace adevărată, realizată de un prinț înțelept, apărător dezinteresat al casei regale, acesta este idealul pe care biografii săi și tradiția i-l atribuie lui Confucius (551-479). Cu viața acestui sfânt se încheie perioada *Chun Qiu*. Confucius se simțea investit cu o misiune. Și-ar fi putut-o îndeplini dacă ar fi devenit ministrul unui prinț și i-ar fi inspirat politica. Și-a petrecut cea mai mare parte a vieții călătorind din seniorie în seniorie în căutarea cuiva care ar fi știut să se servească de talentul său. Le propunea tuturor să „se conformeze regulilor celor Trei Dinastii și să repună în onoare politica ducelui de Zhou". Acesta din urmă reușise să consolideze puterea tinerei dinastii Zhou, ceea ce însemna restaurarea Virtuții ei. Dacă s-ar fi găsit, considera Confucius, un prinț „care să fie capabil să se folosească de el, la capătul unui ciclu de *douăsprezece* luni, s-ar fi putut obține deja un rezultat; la capătul a *trei* ani, s-ar fi realizat *perfecțiunea*". Încrederea lui Confucius în vocația sa era absolută. Se mira de eșecurile sale. Nici în cele mai rele momente nu putea să admită că înțelepciunea sa era insuficientă. „Atunci când, spunea el, ai realizat pe deplin Înțelepciunea, dacă rămâi fără îndeletnicire, rușinea este a seniorilor"[42]. Istoria deplânge insuccesul lui Confucius, dar nu este deloc uimită de acest lucru. Ea pare să admită că la începutul secolului al V-lea scăzuse încrederea în eficacitatea imediată a unei Virtuți constituite din respectarea regulilor tradiționale.

II. Tiranii

Secolele al V-lea, al IV-lea și al III-lea sunt reprezentate ca o perioadă de anarhie și de mare criză morală. Marile State sfârșesc prin a absorbi aproape în întregime micile seniorii. Ordinea societății încetează să se mai bazeze pe tradiție și pe reguli protocolare. Dorința de putere biruie pe față grija pentru echilibru. Prinții nu mai au ce face cu o Virtute al cărei prestigiu este considerat suficient în sine. Prin prestigiile cele mai diverse, ei caută profiturile materiale și întărirea puterii. Sunt înclinați către tot ceea ce este nou, chiar dacă justifică acest lucru prin unele precedente sau printr-o teorie sofistică a istoriei. Aceștia sunt tiranii.

„Vechii regi nu au avut obiceiuri identice... Ceea ce a constituit succesul Oamenilor sfinți (ai Antichității) este faptul că ei au domnit fără a se imita unii pe ceilalți. Meritul de a se conforma legilor stabilite nu este suficient pentru a ridica un om deasupra epocii sale. Studiul care constă în a lua drept model Antichitatea nu este de-ajuns pentru a pune în ordine timpurile moderne." „Omul sfânt, dacă acest lucru poate fi util cu adevărat regatului său, nu va menține uniformitatea uzanțelor. Dacă poate, astfel, să se acomodeze circumstanțelor, nu va menține uniformitatea ritualurilor." Astfel se exprimă un prinț (307 î.e.n.) care vrea să adopte veșmintele și armele vecinilor săi barbari. Pentru că este stăpânit de dorința de a cuceri și vrea „să înfăptuiască acțiuni mărețe, el nu deliberează împreună cu mulțimea". „Nu ține să fie de acord cu vulgul", cu toate că „vizează Virtutea perfectă"[43]. Scopul este mereu Virtutea, dar ideea pe care și-o fac despre aceasta se acomodează, ni se spune, cu un spirit revoluționar.

În clipa în care apare un orizont mai larg de idei, ne este înfățișată puterea crescândă a unor ținuturi situate la periferia vechii Confederații chineze. Aceste ținuturi recepteazǎ influențe barbare și le răspândesc în China. Personajele cele mai renumite ale acestor timpuri noi sunt doi prinți care au trăit la începutul acestei epoci de barbarie. Unul este Ho-lu (514-496), regele ținutului Wu (Wu – An-Gui – este teoretic un comitat), iar celălalt Gou-jin (496-465), regele ținutului Yue (Zhe-jiang). Amândoi domneau peste niște popoare tatuate și care purtau părul scurt. Deseori sunt calificați drept hegemoni. Ei împart cu Hegemonii clasici gloria de a avea înțelepți miniștri. Dar ai lor nu mai sunt vasali atașați senioriei lor; nu mai sunt nici sfetnici plini de înțelepciune tradițională precum Confucius, contemporanul lor, a dorit să fie. Unul, Wu Zen-xu, este un transfug, celălalt, Fan Li, un om misterios, de origine necunoscută. Sfaturile lor, sub disimularea unei retorici străvechi, se inspiră dintr-o politică realistă. Gou-jin, învingătorul lui Wu care, odinioară, după ce-l bătuse, l-a iertat, era dispus la clemență. Odinioară, i-a spus Fan Li, „Cerul i l-a dăruit pe Yue lui Wu. Wu nu l-a acceptat (acest dar). Acum Cerul i-l dăruiește pe Wu lui Yue. Cum s-ar putea opune Yue Cerului (și să nu anexeze Wu)?... Atunci când nu iei ceea ce-ți dă Cerul, te expui la Calamitate." Pe vremea primilor Hegemoni, nimeni nu îndrăznea să refuze cereale unui rival suferind de foamete. Gou-jin, se spune, a făcut în așa fel încât

rivalul său să-i trimită cereale, dar s-a bucurat de această generozitate ca de o nebunie și a profitat de ea pentru a învinge. Istoria preamărește triumful său și-i justifică socoteala. Pe deasupra împrumutului de cereale, un om politic viclean cunoștea opt procedee pentru a-și ruina adversarul. Primul consta în a onora divinitățile. Celelalte erau de ordin realist și brutal[44].

Gou-jin a avut o diplomație. A avut de asemenea și o politică agrară și o politică a natalității, ambele cu scopuri militare. La fel, Statul care, între secolele al V-lea și al III-lea, a progresat cel mai mult, Statul Qin – considerat pe jumătate barbar în timpul perioadei precedente – a fost țara legislatorilor și a economiștilor. În anul 361 „ducele Xiao (din Qin) s-a arătat binefăcător; i-a susținut pe orfani și pe cei singuri; i-a chemat la el pe oamenii de arme; meritele deosebite au fost recompensate“[45]. Un transfug, Wei-yang (prințul din Shang), s-a consacrat atunci bogăției Statului Qin. În 359, el a ordonat „să se modifice legile, să se reformeze pedepsele, să se încurajeze lucrarea pământului..., să fie stimulați prin recompense și pedepse cei care sunt gata să-și dea viața luptând“. În 350, a fost construită o nouă capitală la Xian-yang. „Au fost reunite toate târgușoarele și satele în mari prefecturi (în număr de 41); în fruntea fiecărei prefecturi, a fost numit un prefect... Pentru a constitui câmpurile (renunțându-se la împărțirea tradițională a marilor pătrate de pământ în nouă pătrate egale), au fost desfundate drumurile perpendiculare și transversale“ și, în 348, a fost înlocuită dijma (aceasta, conform tradiției, se compunea din produsul pătratelor centrale: dijma celei de-a noua părți) printr-un sistem de taxe. Toate tradițiile regimului feudal au fost spulberate. Războiul, încetând să mai fie conceput ca o procedură destinată să dezvăluie și să realizeze judecățile Cerului, a devenit o industrie. El nu și-a mai propus redresarea celor vinovați, ci distrugerea dușmanului. A devenit sângeros. Qin trece drept cel care îi decapita pe prizonieri și căuta cu orice preț exterminarea. După fiecare bătălie, el tăia capete cu zecile de mii. Qin a fost, spune istoria, o țară a animalelor feroce.

Odinioară, ideal era ca seniorul să cultive numai castraveți și pepeni, care nu pot fi conservați. El trebuia să evite stocarea grânelor. Acum, din contra, scopul este de a se constitui stocuri și a se aduna bogății. Moderației i-au succedat luxul și risipa. Este vremea prinților magnifici. Le sunt atribuite toate trăsăturile ce serveau descrierii regilor decăzuți ai dinastiilor aflate la apusul lor. Aceștia

trăiesc înconjurați de femei, muzicieni, bufoni, gladiatori, sofiști și spadasini. Capcanele și asasinatele devin mijloacele eroice ale politicii. Nici cruzimea, nici orgoliul nu mai cunosc reținere. Ceremoniile funerare reprezintă ocazia unor oribile triumfuri. Ho-lu din Wu (514-496) își îngroapă fiica cu bogății de neimaginat. În plus îi sacrifică, împreună cu dansatorii, o întreagă trupă de băieți și fete din popor. Prințul, orbit de ambiție, nu dă înapoi nici în fața apoteozelor celor mai subversive. Yen din Song se proclamă rege sub numele de Kang, în 318. El celebrează ospățuri nocturne, chefuri monstruoase în care se aud uralele: „Zece mii de ani! Zece mii de ani!“ Arde tăblițele Zeilor Solului, biciuiește Pământul, și, în sfârșit (era descendentul lui Wu-yi), trage cu săgeți împotriva Cerului. Vrea să-și afirme astfel superioritatea asupra tuturor Zeilor[46].

Desigur, după cum este firesc, aceste orgii sfârșesc cu dezastre. Anarhia ia proporții, iar eforturile Înțelepților nu mai servesc la nimic. Aceștia sunt disperați. Nu au altceva de făcut decât să moară. Astfel se explică soarta lui Qin-yuan, prinț de sânge din Chu, înțelept și poet. Regele Huai (328-299) nu a vrut să-i mai asculte sfaturile. În zadar a chemat Qin-yuan în ajutorul Virtuții puterea poeziei; în zadar, prin acea mare alegorie care este poemul său *Li sao*[47], i-a reamintit el stăpânului său că se impune, în egală măsură, căutarea unui consilier înțelept și a unei logodnice perfecte: cucerirea Virtuții este singura în care trebuie să persevereze un prinț demn de numele său. Qin-yuan, izgonit, prigonit, rătăcind, a încetat să mai spere, precum Confucius. Până la urmă și-a pierdut orice încredere în Virtute. „Unde este fastul? Unde nefastul? Ce trebuie evitat? Ce trebuie urmat? Secolul este tot un smârc! Nimic nu mai este pur!... Delatorii sunt glorificați! Iar gentilomii înțelepți fără renume!“ Hotărât să termine, el își încredințează amărăciunea unui bătrân pescar: „Veacul e un smârc! Numai eu sunt pur! Mulțimea întreagă este beată, numai eu m-am ferit de beție! – Dacă mulțimea întreagă e beată, de ce să nu te ghiftuiești cu mâncare? De ce să nu te umpli de băutură?... Când apele râului Cang sunt limpezi, mă folosesc de ele pentru a mă spăla pe cap, când sunt tulburi, mă servesc de ele pentru a mă spăla pe picioare“[48], răspunse pescarul. Astfel, dreptatea și loialitatea erau condamnate prin vocea unui om simplu. Qin-yuan se duse să se înece. Corupția era generală. Vremea Înțelepciunii și a Onoarei părea apusă.

CAPITOLUL IV
Era imperială

Întemeierea Imperiului chinez apare istoriei nu ca sfârșitul, ci ca o încununare a unei ere de anarhie și aberații. Pentru perioada care merge până la domniile în care dinastia Han a fost solid consolidată, povestirile istorice se inspiră din romane epice și din pamflete acide, care mai adaugă puțin patetism palidelor anale[49]. În continuare, acestea sunt compuse cu ajutorul documentelor oficiale și-și propun, înainte de toate, să istorisească intrigile de la Curte sau, ca să vorbim precum Sima Qian, „treburile de menaj“[50]. Istoriile dinastice se consacră judecării meritelor Împăraților. Dacă sunt de acord uneori în aceea că, sub unii dintre ei, China „s-a bucurat de calm“, ele scot mai întâi în evidență faptul că niciodată Virtutea suverană n-a putut fi restaurată în splendoarea ei originară.

I. Dinastia Qin

Regalitatea ia sfârșit în 256 înainte de Hristos, când regele Nan, din dinastia Zhou, pe de-a-ntregul sărăcit, a murit fără să lase urmași[51]. Atunci Qin a pus stăpânire pe cazanele dinastice. În 221, China, încetând să mai fie o confederație de seniorii plasate sub suzeranitatea unui rege, devine un Imperiu[52]. Această organizare nouă avea să dureze multe secole. Totuși, întemeietorul Imperiului este, printr-o judecată aproape unanimă, socotit cel mai rău dintre tirani.

În 325, prinții din Qin și-au luat titlul de regi. Regele Hui-wen a fixat anul 325 ca an de început. A reformat cu această ocazie instituția sacrificiilor de sfârșit de an. Dar nici el, nici succesorii săi nu s-au gândit să transforme organizarea chineză. S-au mulțumit numai să-și urmărească victoriile și să-și mărească întinderea fiefului lor. În 247, la treisprezece ani, Zheng s-a urcat pe tronul din Qin. În 221, după cuceriri strălucite, el putea să declare că în China se instaurase în întregime pacea și să le ceară miniștrilor săi să-i găsească un titlu „pe măsura meritelor sale". Aceștia, ținând cont de faptul că acum „legile și ordonanțele erau emanația unui singur conducător și că *din cele mai vechi timpuri* nu a existat niciodată nimic asemănător", au propus titlul de August Suprem (*Tai Huang*). Zheng, pentru a marca mai bine faptul că el poseda întreaga Virtute caracteristică vârstei de aur în care au domnit cei Trei Auguști și cei Cinci Suverani, a ales titlul de August Suveran (*Huang-di*). A decis, de asemenea, că se va numi Primul August Suveran (*Shi Huang-di*), succesorii săi urmând să se cheme „al doilea", „al treilea", „până la o mie și zece mii de generații". „Printr-o venerație postumă", el i-a conferit un nume onorabil predecesorului său (așa au făcut și întemeietorii dinastiei Zhou). Fixând titlul imperial (expresia *Huang-di* se traduce prin *Împărat*), Shi Huang-di (istoria scrie cel mai adesea *Qin Shi Huang-di* – Qin amintind țara de origine a Primului Împărat) a determinat Emblema și Numărul semnificative ale dinastiei pe care o fonda. A ales *Șase* drept Număr-etalon și a domnit în virtutea elementului *Apă*. Astfel a fost determinată culoarea (negrul corespunde Apei și numărului 6) veșmintelor și a drapelelor. Pălăriile oficiale erau de șase degete, la fel ca și tabletele de contracte. Șase picioare făceau un pas. Un atelaj avea șase cai. Apa, Negrul, Nordul corespunzând unui principiu de severitate, politica guvernării era orientată: totul trebuia să se decidă în conformitate cu Legea și cu Justiția, și nu în conformitate cu Bunătatea și Binefacerea. Guvernarea se potrivea astfel ca Virtutea elementară însărcinată să prezideze timpurile noi. Timpul și Calendarul au fost reînnoite[53].

Imediat ce a instaurat o eră nouă, Augustul Suveran a vizitat toate regiunile Imperiului. A făcut pelerinaje la Locurile sfinte tradiționale. Dar Zeii l-au primit rău pe cel care, guvernând cu principii elaborate într-o epocă de tiranie, pretindea că stabilește

domnia „durității și a violenței“. Qin Shi Huang-di a fost întâmpinat pe Tai shan de „o furtună de vânt și de ploaie“. Când a vrut să meargă pe muntele Xiang, divinitățile locului, care erau fiicele lui Yao Suveranul, au făcut să sufle asupra lui un vânt așa de puternic, încât a fost cât pe ce să nu poată traversa Yang-ze jiang-ul. El a tăiat pădurea de pe muntele Xiang și a pus să fie vopsit de către trei mii de condamnați în roșu, ca un criminal. Numai un tiran poate să nu se încline în fața voinței pe care o manifestă Cerul. Într-adevăr, Qin Shi Huang-di nu avea nimic din Virtutea unui suveran: nu a putut niciodată să scoată din râul Si cazanul regal al dinastiei Zhou care dispăruse acolo. La drept vorbind, el nu a avut deloc o naștere miraculoasă. Nu era fiul tatălui său legal, dar nu era nici Fiul Cerului. Istoria ne povestește că el s-a născut dintr-o concubină care, atunci când a intrat în palatul princiar, era însărcinată în urma relației cu primul ei stăpân. Shi Huang-di nu avea milă de nimeni; l-a împins pe tatăl său natural la sinucidere și a persecutat-o pe mama sa[54]. Mai mult chiar, i-a persecutat pe erudiți.

Înțelepții regi ai Antichității, precum Yu cel Mare, al cărui corp reprezenta etalonul lungimilor, au realizat unitatea Chinei prin transmiterea pașnică a Virtuții lor. Qin Shi Huang-di a realizat-o cu ajutorul forței brutale. Desigur, și-a început domnia printr-un banchet de bucurie și a adunat toate armele pentru a le da la topit; dar nu a împărțit podoabele și teritoriile cucerite și, dacă a uniformizat legile și regulile, măsurile de greutate și cele de lungime, dimensiunile osiilor și caracterele scrisului, a făcut-o *acaparând întreg Imperiul și evitând să-l fărâmițeze în fiefuri.* Autocrat și revoluționar, el a disprețuit tradiția regilor Wen și Wu. Întreaga partidă de tradiționaliști îi critica inovațiile. Fără a dispune de privilegii din partea sa, cum să mențină ordinea? În 221, sprijinindu-se pe consilierul său, Li Si (un transfug), Qin Shi Huang-di și-a menținut deciziile. Opoziția a persistat, iar un *erudit cu vaste cunoștințe* a venit, în 213, să reînnoiască reproșurile alimentate de predecesorii săi: „Supusul Vostru a auzit spunându-se că domniile celor din dinastiile Yin și Zhou duraseră mai mult de o mie de ani: (și aceasta datorită faptului că suveranii acestor dinastii) dăduseră domenii fiilor lor, fraților mai mici, supușilor lor de seamă, cu scopul de a-i face susținători fideli. Acum Maiestatea Voastră posedă întregul Interior al Mărilor, în

timp ce fiii și frații săi mai mici sunt simpli particulari... Că, într-o afacere, nu trebuie să iei drept model Antichitatea și că, totuși, se poate dăinui, iată un lucru care, după cunoștința mea, nu s-a întâmplat niciodată." Li Si aduse argumente contrare: „Cei Cinci Suverani nu s-au repetat unii pe alții, cele Trei Dinastii regale nu s-au imitat unele pe celelalte... căci timpurile se schimbaseră. Acum, Maiestatea Voastră a săvârșit, pentru prima oară, o operă măreață și a fondat o glorie care va dura zece mii de generații: ceea ce, cu siguranță, niște cărturari stupizi nu sunt capabili să înțeleagă... În Antichitate, China era fărâmițată și tulburată; nu s-a găsit nimeni care să poată s-o unifice; de aceea seniorii înfloreau toți împreună. În intervențiile lor, erudiții vorbesc toți despre Antichitate pentru a denigra timpul prezent... Și-i antrenează pe oamenii din popor la calomnii. Așa stând lucrurile, dacă nu ne opunem, sus situația suveranilor va începe să se înrăutățească, în timp ce jos *asociațiile* capătă forță... Eu propun ca istoriile oficiale, cu excepția *Memoriilor Statului Qin*, să fie toate arse... iar cei care-și permit să ascundă lucrările: *Shi jing*, *Shu jing* și *Discursurile celor O Sută de Școli*, să fie obligați să le aducă autorităților pentru a fi arse." Qin Shi Huang-di a îndrăznit să aprobe cererea lui Li Si. A decis ca toți contravenienții să fie omorâți împreună cu rudele lor. Opoziția tradiționaliștilor a continuat. După o anchetă „în care erudiții s-au incriminat unii pe alții", Împăratul a poruncit să fie executați patru sute șaizeci dintre ei, pentru a servi de exemplu[55]. – Acest lucru s-a petrecut în anul 212.

În 211, s-a găsit, pe un meteorit, această inscripție: „La moartea lui Shi Huang-di, Imperiul va fi divizat". Un spirit al apelor i-a adus Împăratului inelul de jad pe care acesta îl aruncase odinioară în Yang-ze jiang, pentru ca fluviul să-i fie favorabil. Qin Shi Huang-di a aflat în felul acesta că trebuia să moară în acel an. N-a făcut decât să continue cu și mai mare îndârjire căutarea unor puteri străine cărora, din lipsa sprijinului Zeilor tradiționali, să poată să le ceară favoruri. Încă de la venirea sa la putere, și-a ridicat la Xian-yang o reședință somptuoasă unde au fost reconstruite palatele tuturor seniorilor suprimate. Acolo au fost îngrămădite toate femeile haremurilor capturate, clopotele și tobele prinților învinși. I-a adus în orașul său, în număr de 120 000 de familii, pe oamenii cei mai bogați și mai puternici din Imperiu. În

palatul său de la Shang-lin, a pus să fie construit un drum suspendat imitând pe cel care, pe deasupra Căii Lactee, unea constelațiile *Tian-ji* (Coama Cerului, reședința lui Tai-yi, Unitatea Supremă) și *Ying-zhe* (care este templul ceresc al Purificărilor). Cele două sute șaizeci de palate ale sale[56] erau reunite cu drumuri acoperite: Împăratul se putea deplasa fără să fie văzut. Trebuia ca nimeni să nu știe unde se găsea, pentru ca Nemuritorii să nu rămână de negăsit, atunci când el dorea să intre în comunicare cu ei. Nemuritorii nu vin decât cu condiția ca Spiritele Rele să fie evitate: „Dacă locul unde se află Stăpânul oamenilor este cunoscut de supușii săi, acest lucru nu convine Zeilor." Împăratul a chemat din toate zările o imensă mulțime de magicieni pentru a-i căuta elixirul Nemuririi. Dorea să devină un *Om adevărat*, capabil „să intre în apă fără să se ude, să intre în foc fără să se ardă, *să urce pe nori de aburi*, să fie etern precum Cerul și Pământul". S-a numit el însuși *Omul adevărat*. A trimis, în anul 219, mai multe mii de tineri, băieți și fete, în căutarea insulelor în care trăiau Nemuritorii. În 211, el însuși s-a dus la malul mării. Un pește imens *jiao* i-a împiedicat pe emisarii săi să ajungă la Insulele Preafericite. Trebuiau să reușească să-l omoare cu lovituri de săgeți. Nimeni nu a avut această putere. Or, Qin Shi Huang-di a visat că se lupta cu un câine de mare cu cap de om. A luat deci un arc și a așteptat apariția peștelui cel mare. Din înălțimea Locului sfânt de la Zhe-fu, unde se făceau sacrificii Stăpânilor lui *Yang* și ai Soarelui, el a zărit, în sfârșit, un pește mare. A tras și peștele a fost omorât, dar atunci Împăratul s-a îmbolnăvit și, aproape imediat, a murit (211 î.e.n.)[57].

A trebuit să i se aducă corpul în mare taină în capitală și, „pentru a devia mirosul", s-a încărcat în carele cortegiului o cantitate însemnată de pește sărat. Funeraliile Împăratului au fost o apoteoză. Iluminat de făclii, care ardeau fără întrerupere, făcute din grăsime de *pește-om* (*ren-yu*), în timp ce jos niște mașinării făceau să curgă fără încetare, până la mare, mercur simbolizând Fluviul Albastru și Fluviul Galben, iar sus erau reprezentate toate semnele Cerului, mormântul, împodobit cu întregul dispozitiv astronomic și întregul dispozitiv geografic, a fost săpat, de 700 000 de condamnați care fuseseră supuși pedepsei cu castrarea, atât de adânc, încât se ajunsese la Izvoarele subterane. Când corpul a fost introdus în mormânt, au fost închiși cu el acolo și toți

meșterii care plasaseră mașinăriile și ascunseseră comorile. În plus, toate nevestele Împăratului care nu avuseseră copii l-au urmat în mormânt[58]. În felul acesta a fost depășită cruzimea lui Ho-lu și a ducelui Mu, acel strămoș al lui Shi Huang-di, despre care se spusese că „Qin nu va mai putea guverna în Răsărit".

Dinastia Qin a fost distrusă (207) aproape imediat după moartea fondatorului său. În 211, înlăturând un fiu al lui Qin Shi Huang-di, pe care-l bănuiau că este adeptul tradiției, ministrul Li Si și eunucul Zhao-Gao l-au pus pe tron pe un alt fiu al acestuia, Hu-hai, cunoscut sub numele de *Er-shi* (*Huang-di*: al Doilea Împărat). Ca și tatăl său, Er-shi și-a inspectat Imperiul și a trăit fără să fie văzut, „astfel încât să nu-i fie auzit nici sunetul glasului". Și el, înmulțind corvezile și execuțiile, a domnit fără să fie binefăcător. Imperiul s-a revoltat. Din pricina intrigilor lui Zhao-Gao, Li Si a fost executat (208), apoi a fost omorât Er-shi, iar nepotul său, Zou-Ying, a fost chemat să domnească. Zou-Ying l-a omorât pe Zhao-Gao, acel monstru nefast (207), dar a trebuit, foarte curând, să se ducă să se predea revoltaților în ținuta seniorilor învinși[59].

Iată care este judecata istoriei asupra acelor vremuri: „Qin Shi Huang-di a guvernat Lumea fluturându-și amenințător cravașa... I-a distrus pe seniori... și și-a impus legea în cele șase direcții ale Spațiului. Și-a mânuit biciul și nuiaua pentru a pedepsi Imperiul. Prestigiul său a făcut să tremure cele Patru Mări... În sud, prinții celor O Sută de Yue, cu capul plecat, și-au pus destinul în mâna ofițerilor subalterni... La nord, cei din neamul Hu nu au mai îndrăznit să coboare către sud ca să-și pască armăsarii... (Dar) Qin a neglijat să mai urmeze conduita vechilor regi; el a ars învățăturile celor O Sută de Școli, pentru ca poporul să rămână ignorant... i-a omorât pe oamenii învățați... (iar dacă a topit armele din întreg Imperiul, a făcut-o ca să scoată din ele) *Doisprezece* Oameni de metal, pentru a slăbi puterea poporului... A nutrit sentimente josnice și avide... A făcut din tiranie temeiul Imperiului... (Dacă ar fi) guvernat după principiile generațiilor strămoșești,... chiar dacă unul dintre succesorii lui ar fi fost desfrânat și arogant, Calamitatea nu s-ar mai fi produs." Abia dacă sunt pomenite cuceririle lui Qin Shi Huang-di care a mărit Imperiul la toate frontierele sale și care, chiar și mort, „a rămas temut de popoarele străine". „Un om cu nasul proeminent, cu ochii mari,

cu pieptul de pasăre de pradă, cu vocea de șacal, nedispus la binefaceri, a cărui inimă este cea a unui tigru sau a unui lup... (gata să) devoreze oamenii“[60]. Numai în acest cuplet satiric, făcut din teme proverbiale, se găsește singurul portret pe care chinezii ni l-au transmis despre fondatorul unității lor naționale.

II. Dinastia Han

Tiraniei care a pus capăt anarhiei feudale i-a succedat o anarhie la fel de funestă. Revolta a început în țara Chu (cel mai redutabil dintre vechii rivali ai lui Qin). Căpetenia acesteia a fost la început un bărbat „născut într-o casă în care fereastra era făcută din gâtul unui ulcior spart, iar o sfoară servea de balama la ușă“[61]. Rebeliunea a cuprins repede întreaga Chină și, din 208, majoritatea marilor State feudale erau reconstituite. Imediat ce au fost îndepărtați cei din neamul Qin, învingătorii lor au reîmpărțit Imperiul[62]. Dar, în curând, a izbucnit rivalitatea între cele două căpetenii mai puternice: Xiang Yu și Liu Bang. Xiang Yu este prezentat ca un militar cutezător, generos, violent. Liu Bang este, din contra, un personaj prudent, viclean, tenace. Xiang Yu a dobândit șaptezeci de victorii, a pierit în timpul luptelor, după ce și-a cântat generoasele sale regrete, a deplâns soarta soției sale și pe cea a calului său favorit. Nici chiar în ultimele sale momente nu a vrut să-și recunoască greșelile. A strigat (oribilă blasfemie): Cerul este cel care-mi vrea pierzania![63]. Liu Bang era modest: a fondat dinastia *Han* (202 î.e.n.) și a primit la moartea sa numele de *Gao-zu* (Suprem Strămoș).

Gao-zu era „bun, prietenos, îi plăcea să facă daruri“[64]. La început a fost un modest funcționar, disprețuit pentru lipsa de educație și obrăznicia sa. Norocul lui a început prin căsătoria cu fiica onorabilului Lu. Acesta a recunoscut imediat în Liu Bang pe omul predestinat. Gao-zu avea, într-adevăr, „o barbă frumoasă și o frunte de dragon“. Odinioară, mama sa, pe malul unui eleșteu, „a visat că s-a întâlnit cu un Zeu. În aceeași clipă, s-au auzit bubuituri de tunet și s-au văzut fulgere... (soțul alergând) a zărit un dragon *jiao* deasupra soției sale. În urma acestei întâmplări, ea a rămas însărcinată și l-a născut pe Gao-zu.“ Mai târziu, când Gao-zu dormea, un dragon stătea deasupra lui. El a omorât un

șarpe care era fiul Suveranului Alb. Atunci s-a auzit o bătrână care jelea: copilul ei, spunea ea, fusese omorât de fiul Suveranului Roșu. Deasupra locului în care se afla Gao-zu exista mereu un abur misterios. Qin Shi Huang-di, neliniștit, spunea fără încetare: „Dinspre sud-est, se simte emanația unui Fiu al Cerului!“ Dar nu a ajuns să pună mâna pe rivalul bănuit. Gao-zu era marcat de Destin. În zadar Xiang Yu a câștigat șaptezeci de bătălii, Liu Bang avea, pe șoldul stâng, șaptezeci și două de puncte negre. [Sacrificiul care comemorează fondarea unei dinastii fusese făcut de șaptezeci și doi de suverani. Șaptezeci și doi este, de altfel, numărul caracteristic al confreriilor[65].]

O întreagă armată de fideli i s-a alăturat lui Gao-zu. Oameni eminenți au devenit consilierii și generalii săi. „El a știut să se servească de ei, astfel a putut să pună stăpânire pe Imperiu.“ „După ce a cucerit și a instaurat pacea peste cele Patru Mări, celor care au avut un merit oarecare le-a împărțit imediat câte un teritoriu, peste care i-a făcut regi sau marchizi.“ El nu a acceptat titlul imperial decât „pentru binele Statului“ și aceasta după ce refuzase de trei ori. Bolnav, n-a vrut să se lase îngrijit, căci, spunea el, „Destinul depinde în mod sigur de Cer“. La moartea sa (195 î.e.n.), moștenirea i-a revenit, pe cale pașnică, fiului său. Dar, la drept vorbind, domnia lui Gao-zu a fost completată de o lungă regență a soției sale. Aceasta avusese mare influență în ascensiunea lui. Împărăteasa Lu, „dură și inflexibilă“, știuse, chiar din timpul când trăia soțul său, să-i execute, la momentul potrivit și sub pretexte onorabile, pe marii conducători de feude, care ar fi putut fi tentați să se revolte. Văduvă, cu toată autoritatea unei moștenitoare, ea a acordat privilegii regale celor din familia sa, contrabalansând, astfel, puterea excesivă încredințată de soțul său propriilor lui rude (187 î.e.n.). A numit și a înlocuit împărați ce nu domneau decât cu numele. A otrăvit și a ucis. Și-a inaugurat domnia printr-o lovitură de teatru (a cărei istorisire este dată ca exemplu remarcabil de precizie și veracitate specifice istoricilor chinezi): a ordonat să-i fie tăiate mâinile și picioarele concubinei preferate a lui Gao-zu, *fu-ren* Qi. „I-a scos ochii, i-a ars urechile, a făcut-o să bea otrava care te face mut și, aruncând-o într-o latrină, a numit-o: scroafă umană.“ După câteva zile (*fu-ren* Qi mai trăia încă), ea i-a arătat-o Împăratului, fiul lui Gao-zu, care plângea și declara că nu mai dorea să domnească. La moartea

Împărătesei Lu (180 î.e.n.) s-a produs o reacție violentă împotriva familiei sale. Era vorba de „afaceri de familie“, dar Imperiul se bucura de calm[66]. Atunci au urcat pe tron Împăratul Wen, apoi Împăratul Wu (civilizatorul și războinicul), în timpul cărora prestigiul dinastiei Han atinse apogeul.

Împăratul Wen (180-157) a avut „drept unică preocupare să reformeze poporul prin Virtutea sa: de aceea întreaga țară, în Interiorul Mărilor, a fost prosperă și înfloritoare prin ritualuri și justiție“. Și-a ilustrat domnia prin numeroase decrete ale căror considerente se inspiră deopotrivă din tradiții antice și din preocupări umanitare. Aceste decrete erau aduse în fața Consiliului. Se temea oare Împăratul să nu fie considerate ca fiind dictate de un interes personal sau dinastic? Avea grija să le prezinte ca fiind impuse de către consilieri. A avut meritul de a fi formulat principiul: „Calea Cerească (*Tian dao*) vrea ca toate Calamitățile să ia naștere din acțiuni detestabile, iar Prosperitatea să vină ca urmare a Virtuții. Greșelile tuturor funcționarilor trebuie că-și au originea în mine însumi.“ A abolit deci dregătoria de invocator secret (167 î.e.n.) și a interzis întrebuințarea ritualurilor prin care se transfera responsabilitatea greșelilor asupra inferiorilor. A mai interzis, printre altele, „de a face să conveargă toate binefacerile asupra persoanei sale“. Dacă ar fi profitat singur de binefacerile obținute din sacrificii, dacă poporul nu ar fi avut și el partea sa, aceasta ar fi condus, după propriile sale cuvinte, „la o agravare a lipsei sale de Virtute“. A adus multe ofrande Zeilor. A știut să se umilească. Atacat de către cei din neamul Xiong-nu (162 î.e.n.), s-a confesat cu umilință: „Pentru că nu sunt perfect, sunt incapabil să duc departe Virtutea mea. Din pricina acestui fapt, uneori, țările din exteriorul teritoriului meu nu au avut odihnă și cei care trăiesc în afara celor Patru Zone pustii nu și-au trăit liniștit viața.“ Războiului îi prefera „alianța și înrudirea“. Forțat să lupte, a ordonat soldaților „să nu pătrundă prea adânc în țările dușmane, de teamă să nu molesteze poporul“. Când regele din Nan-yue și-a atribuit titlul de Împărat războinic, departe de a se irita, el i-a copleșit cu daruri pe frații acestuia, „răspunzând astfel prin binefaceri. Regele a renunțat atunci la titlul de Împărat și s-a declarat supus.“ Unii dintre ofițerii imperiali s-au lăsat corupți. În loc să-i defere justiției, Împăratul Wen le-a trimis bani din averea sa personală „pentru a-i acoperi de rușine“. Când Imperiul suferea

de pe urma secetei sau a lăcustelor, „el dubla actele de binefacere... scădea cheltuielile pentru hainele sale... își deschidea hambarele“. Nu și-a comandat decât un mormânt modest; a poruncit ca funeraliile sale să fie făcute fără fast și – departe de a-și lua supușii cu el în mormânt – a ușurat pentru ei rigoarea și durata doliului imperial[67].

Împăratul „civilizator“ și-a dat silința să restaureze în puritatea ei Virtutea suverană[68]. Împăratului „războinic“ (140-87) i-a revenit onoarea de a celebra, după exemplul celor șaptezeci și doi de suverani antici, sacrificiul FONG care servește la proclamarea perfectei reușite a unei dinastii. Încă din primul an al domniei sale, „întreaga clasă a funcționarilor spera ca Fiul Cerului să schimbe prima zi a anului, sistemul de măsuri și să celebreze sacrificiul FONG“[69]. [*Se știe (o tradiție răuvoitoare o afirma) că Qin Shi Huang-di nu reușise să celebreze sacrificiul* FONG, *după cum nu ajunsese să scoată din râul Si – un* DRAGON *l-a împiedicat –* CAZANUL *magic al dinastiilor regale.*] Împăratul Wu [*ca și Shi Huang-di* (PRIMUL ÎMPĂRAT)] a triumfat, la sud-est, asupra popoarelor maritime și, la apus, asupra popoarelor stepei. [PRIMUL ÎMPĂRAT, *pentru a inspecta Imperiul, făcuse numeroase călătorii: ca și el*] Împăratul Wu a călătorit (113 î.e.n.) și [*el de asemenea*] a trimis (în 113) o expediție în căutarea Insulelor Preafericite în care locuiau Nemuritorii. O vrăjitoare (în 113) a descoperit – o anchetă oficială a dovedit că nu era vorba despre o înșelătorie – un cazan îngropat în sol. Împăratul Wu se duse cu respect în întâmpinarea CAZANULUI magic. Atunci, în aer a apărut O LUMINĂ GALBENĂ de forma unei cupole. [*Odinioară Huang-di* (PRIMUL SUVERAN), *care și-a petrecut viața războindu-se și călătorind (s-a dus, în Extremul Orient, până la muntele Kong tong*: în 113, Împăratul Wu a vizitat muntele Kong tong), *după ce a celebrat la Yong sacrificiul JIAO* (Împăratul Wu, în 113, a celebrat la Yong sacrificiul JIAO), *a găsit niște tulpini de coada-șoricelului magică* și un CAZAN, *după care s-a ridicat la cer pe un* DRAGON *și a devenit nemuritor. Apoteoza sa a avut loc într-un an în care solstițiul de iarnă coincidea cu prima zi a primei luni.*] În 113 solstițiul de iarnă a căzut în prima zi a primei luni. De ziua solstițiului, Împăratul Wu a făcut, după tradiția din Yong, sacrificiul JIAO; asistentul său a proclamat formula: „*Prima zi a lunii a redevenit prima zi a lunii! Ciclul s-a*

încheiat. Un altul va începe!" Împăratul Wu nu a putut face, în 113, sacrificiul FONG, căci fluviul s-a revărsat, iar recoltele au lipsit, semne nefaste. L-a sărbătorit în 110, pe Tai shan, însoțit de un singur ofițer. Acest ofițer a murit la puțin timp după aceea, de o moarte misterioasă. Sacrificiul Împăratului Wu a fost agreat. În perioada ceremoniilor pregătitoare, „apăru în timpul nopții o lucire, iar ziua, o lumină albă se ridică din mijlocul movilei". În 113, în momentul sacrificiului JIAO, făcut după riturile din Yong [*și în aceleași condiții de timp care favorizaseră odinioară sacrificiul* PRIMULUI SUVERAN *(moartea unui personaj misterios este raportată în același timp cu sacrificiul care pregătea apoteoza lui Huang-di,* SUVERANUL GALBEN)], „s-a ridicat în timpul nopții o lumină minunată și, când s-au ivit zorile, *un* NOR GALBEN *a urcat până la cer*". Împăratul Wu, pentru a îndeplini sacrificiul, s-a îmbrăcat în haine galbene. Noul calendar nu a fost proclamat decât în anul 104; în acord cu el a fost aleasă și culoarea dinastică: galben[70].

Lumina minunată și lucirea galbenă ce au apărut în anul 113 *au fost văzute* de Sima Tan, alcătuitorul *Analelor* și astrologul oficial[71]. Sima Tan, care a avut ideea *Memoriilor istorice*, este tatăl lui Sima Qian, care le-a redactat și care a participat la opera de refacere a calendarului. Se știe că *Memoriile istorice* îl plasează la începutul istoriei chineze pe Huang-di, Suveranul galben. – Istoricul Sima Qian, care a trăit pe vremea când Istoria și Timpul își reîncepeau ciclul, a fixat metodele istoriei chineze. Toți succesorii săi l-au imitat. Același spirit a continuat să le inspire alegerea faptelor, procedeele de expunere și sistemul de interpretare filozofică.

Ne vom opri aici în analiza istoriei tradiționale. Cu domnia Împăratului Wu, istoria o ia de la capăt.[72] Dinastiile se întemeiază, ating apogeul, declină, dispar: istoria atribuie acelorași efecte aceleași cauze. „Yao și Shun au practicat Virtutea: supușii lor au fost umani și au trăit până la adânci bătrâneți. Ultimul din neamul Xia, ultimul din Yin au practicat violența: supușii lor au fost barbari și au murit de tineri... Atunci când Regii doresc să-și îndeplinească rolul, întreabă Cerul asupra principiilor conduitei lor"[73]. Prințul deține puterea de la Cer: istoria, constatând succesul suveranilor și al dinastiilor, evaluează cu exactitate dreptul lor de a domni. Rolul ei este de a le judeca Virtutea. Judecata sa,

bazată pe principii indiscutabile, este perfect obiectivă: judecata și explicația se confundă, căci istoria este în același timp o morală și o fizică. Ea se străduiește să noteze în ciclurile sale succesive recurențele implacabile. Nu cunoaște decât eroi tipici și evenimente stereotipe. Ea nu trebuie, în fond, să se ocupe decât de un personaj: suveranul, *Omul Unic*, a cărui Virtute este semnificativă pentru un moment al Timpului. Istoria nu diferă de un calendar ilustrat cu imagini generice. Astfel, ea s-a născut din speculații asupra calendarului.

Cartea a doua

Marile date ale istoriei antice

Qin Shi Huang-di, care pretindea că va reclădi totul de la zero, a ars cărțile de istorie. Dinastia Han, dimpotrivă, părea că dorește să reînnoade o tradiție venerabilă. Împăratul Wu își prezenta domnia nu atât ca un punct de plecare, cât ca un reînceput. Trebuia să se dovedească faptul că în el, restituită în vigoarea sa de început, se încarna din nou Virtutea suverană. O operă de restaurare religioasă se îndeplinea. Ea viza justificarea, cu ajutorul teoriilor asupra moralei și fizicii, instaurării unui nou calendar. Era însoțită de un efort considerabil de reconstrucție istorică.

În timpul domniei Împăratului Wu, țiitorul oficial al *Analelor* și reformatorul calendarului, Sima Qian, a redactat prima istorie sistematică a Chinei antice: tot o dată cu această domnie, s-a început urmărirea, cu o oarecare precizie, a istoriei lucrărilor prezentate ca producții antice.

De la Sima Qian avem o mărturie destul de gravă. El recunoaște că în ceea ce privește analele senioriale nu se mai păstrau, în vremea sa, decât cele din Qin. Mai adaugă: „Redactarea lor este prescurtată și incompletă". Sima Qian afirmă, printre altele, că „dacă *Shi jing* și *Shu jing* au reapărut, aceasta s-a datorat faptului că s-au mai păstrat câteva exemplare în unele case particulare". Nu servește la nimic să se remarce că proscrierea cărților edictată în vremea dinastiei Qin nu a putut fi aplicată decât între anii 213 și 207 și că a fost abrogată în 191: în fapt, cărțile nu au reapărut decât mult mai târziu[74].

Tradiția admite, de exemplu, că o parte din *Shu jing* a fost recitată din memorie, de un bătrân de *nouăzeci de ani*, în timpul

domniei Împăratului Wen (179-151). Alte capitole ar fi fost regăsite – cel mai devreme la sfârșitul secolului al II-lea – când au fost dărâmate zidurile unei case a lui Confucius. Fapt curios: capitolele despre care tradiția curentă spune că ar fi fost dictate, au fost, dacă dăm crezare mărturiilor celor mai vechi, reconstituite cu ajutorul unui exemplar care, și el la rândul său, stătuse mult timp ascuns într-un zid[75].

Lucrările antice erau scrise cu lac pe niște planșete legate în teanc. Erau suficienți puțini ani pentru ca legăturile să se desfacă, iar caracterele să devină greu de descifrat. – Să mai adăugăm că, în timpul dinastiei Qin, sistemul de scriere s-a schimbat[76].

Sima Qian spune: „Familia lui Confucius (originară din Lu, în provincia Shan-dong) deținea un *Shu jing* scris cu caractere vechi, Kong An-guo (descendent al lui Confucius) *l-a interpretat* (la sfârșitul secolului al II-lea) în caractere moderne“[77].

Sunt puține șanse ca, pentru lucrările de istorie, recitările sau interpretările să fi fost inspirate numai de grija pentru adevăr.

Se știe că *Shu jing* a fost recitat de numeroși savanți din Qi și din Lu. „Dintre marii maeștri din Shan-dong, nu a existat unul care să nu se ocupe de *Shu jing* pentru a-l preda și altora.“ Or, s-a văzut că, în timpul dinastiei Han, nici o problemă nu a avut mai multă importanță decât cea a sacrificiilor *Fong*. Tai shan, unde Împăratul Wu s-a decis să îndeplinească sacrificiul, era muntele sfânt din Qi și din Lu; el reprezenta principala glorie a provinciei maritime din Shan-dong. În anul 122, un prinț din familia regală, deținând o feudă la Qi și dorind să intre în grațiile Împăratului Wu, a plasat Tai shan din nou sub dominația sa directă. Tot un bătrân din Qi, în vârstă de *nouăzeci de ani*, a fost cel care l-a determinat pe Împăratul Wu să încerce, în anul 110, ascensiunea muntelui. Numeroși cărturari au compus un memoriu asupra sacrificiilor *Fong*; alți indivizi, ce erau calificați drept magicieni, pretindeau că au condus această acțiune. „Magicieni cu practici stranii au venit în număr tot mai considerabil să vorbească despre ceea ce ține de zei!“ Ei erau originari „din țările Yen și Qi, de pe malul mării“. „Cărturari și magicieni (din Shan-dong), discutând asupra sacrificiilor Fong, emiteau păreri diferite.“ Toți încercau să câștige favoarea imperială. Toți își justificau spusele bazându-se pe precedente istorice[78].

Tradițiile, ca și metodele religioase pe care pretindeau că le fondează în realitate, erau diverse. Ele tindeau să acorde încredere și considerație unor reprezentanți din școli opuse și din țări rivale. Au servit totuși la constituirea unei Istorii naționale a cărei frumoasă rânduire este impresionantă. Suspecte încă de la origini, ele mai sunt și mai mult datorită faptului că, în versiunile oficiale în care le regăsim, ajung să formeze un ansamblu relativ bine coordonat.

O remarcă merită să fie făcută pentru China tuturor timpurilor. Nicăieri descoperirile arheologice n-au suscitat un interes mai pasionat decât în această țară, dar, întotdeauna, între data unei descoperiri și publicarea ei s-a scurs un timp destul de lung. Scrieri sau obiecte sunt prezentate publicului numai în momentul în care aparțin unui clan sau unui sindicat. Acestea își trag din ele foloase sub formă de influențe și averi. Arheologii care identifică obiectele descoperite sunt și anticari: ei le însoțesc cu certificate de valabilitate și numai lor li se poate adresa un cumpărător. O lucrare care este scoasă la iveală devine imediat proprietatea unei școli: tot aceia care, cu titlul de cărturari-consilieri de Stat, extrag din ea informații profitabile și precedente decisive, își iau și sarcina, ca savanți, să editeze textul și să elaboreze un studiu critic asupra lui. Pe măsură ce edițiile se perfecționează și critica devine mai savantă, lucrarea se găsește într-un acord mai bun cu tradițiile venerabile. Antichitățile care seamănă cel mai mult cu planșele albumelor arheologice nu sunt în mod obligatoriu cele mai autentice. Documentele istorice pot fi considerate cu atât mai suspecte cu cât confirmă mai mult o tradiție canonică. Vor fi cu deosebire suspecte dacă descoperim că o confirmă tot mai mult ca urmare a travaliului critic din școala ce le patronează. Travaliul criticii chineze seamănă foarte mult cu o lucrare de retușare. El tinde să purifice textele și să facă în așa fel încât nimic să nu contrazică versiunea oficială. – S-a cheltuit o erudiție fără margini cu scopul de a face aproape imposibilă orice cercetare referitoare la ceea ce un istoric de la noi ar numi „adevăr“.

CAPITOLUL I

Epocile fără cronologie

I. Valoarea datelor tradiționale

Analele de la Lu (*Chun Qiu*) încep în anul 722 înainte de Isus Hristos. Sima Qian dă date până în 841 (începutul perioadei *Gong-ho*). El ajunge mai departe decât *Chun Qiu*, bazându-se pe liste de domnii prevăzute cu indicații de durată. Cu ajutorul acelorași date ar fi putut ajunge mult mai înapoi în timp[79]. Nu a făcut-o, considerând procedeul incert. Alți compilatori au fost mai îndrăzneți și mai logici.

Două sisteme cronologice și-au disputat favoarea istoricilor. Unul, cel pe care l-a adoptat și perfecționat Ban Gu, istoricul primilor împărați din dinastia Han, plasează venirea la putere a dinastiei Zhou în 1122. După altul, victoria regelui Wu asupra celor din Yin a fost repurtată în 1050, iar regele Cheng, succesorul lui Wu, a urcat pe tron în 1044.

	I	II
Yao	2357-2256	2145-2043
Regența lui Shun	2285-2256	
Shun	2255-2206	2042-1990
Regența lui Yu	2223-2206	
Dinastia Xia	2205-1767 17 regi = 439 ani	1989-1558 17 regi = 432 ani [sau (*Anale*) 471 ani]
Dinastia Yin	1766-1123 28 regi = 644 ani	1557-1050 30 de regi = 507 ani [(*Anale*) 496 ani]

Venirea la putere a Dinastiei Zhou	1122	1049
Regele Wu	1122-1116	1049-1045
Regele Cheng	1115-1079	1044-1008
Regele Li	878-842	853-842
Epoca *Gong-ho*	841-828	841-828
Regele Xiuan	827-782	827-782
Confucius	551-479	551-479

1044 este de asemenea data la care, plecând de la datele furnizate de Sima Qian asupra domniilor și duratei lor, trebuie fixată venirea la putere a regelui Cheng. Cronologia lui Sima Qian ține deci de al doilea sistem.

1044 este în egală măsură și data pe care *Analele scrise pe bambus* o dau pentru venirea la putere a regelui Cheng. Nici Ban Gu, nici Sima Qian n-au putut utiliza *Analele pe bambus*. Ele nu sunt cunoscute decât începând cu anul 281 al erei noastre, fiind atunci descoperite într-un mormânt închis din anul 299 dinainte de Hristos. Istoria descoperirii lor pare autentică[80].

Acordul între Sima Qian și *Anale* pare să confere o oarecare autoritate tradiției cronologice care le este comună. În fapt, el atestă, pur și simplu, că în secolul al II-lea î.e.n., un sistem cronologic în vogă în secolul al IV-lea se mai bucura încă de un oarecare credit. Dar acest sistem nu este mai puțin artificial decât cel pe care l-a preconizat Ban Gu. Într-adevăr, Mencius (372-289), care s-a străduit în secolul al IV-lea să răspândească gloria lui Confucius și a cărui operă a servit la fixarea multor tradiții istorice, a patronat cu toată convingerea credința că la fiecare cinci sute de ani trebuie să apară un Înțelept; tocmai la un interval de cinci sute de ani Sima Qian și *Analele* îi plasează pe Confucius și pe ducele Zhou, înțeleptul tutore al regelui Cheng. Zhou-gong și Confucius sunt marii eroi ai ținutului Lu (unde s-a născut Mencius), iar dacă unul a contribuit puternic la fondarea dinastiei Zhou, al doilea a avut meritul de a fi putut reîntineri Virtutea dinastică. – *Analele* (redactate în secolul al IV-lea) fixau la aproximativ cinci sute de ani durata dinastiilor Xia și Yin (471 și 496 de ani). După o teorie antică, durata de viață a unui înțelept este de o sută de ani; la cincizeci de ani, înțeleptul este în

deplinătatea aptitudinilor sale. La fel cum istoricii și-au folosit toată ingeniozitatea pentru a arăta că Shun a devenit vice-suveran, iar Confucius vice-ministru la cincizeci de ani, tot așa, cinci sute reprezentând un total important, ei au dorit ca în viața omenirii să confere acestui număr un rol analog celui pe care îl atribuiau cifrei de cincizeci în viața omului[81]. Tradițiile cronologice din care se inspiră *Analele* erau deci, de la început, atinse de preocupări teoretice.

În rest, aceste tradiții, de la descoperirea *Analelor*, au suferit remanieri a căror gravitate nu este sigur că vom putea s-o întrevedem[82]. Ceea ce știm este destul de neliniștitor. Când a fost deschis mormântul în care *Analele* erau îngropate de aproape șase sute de ani, o parte din plachetele de lemn pe care ele erau scrise au servit de torțe. Teancurile rămase au fost la început „risipite la întâmplare". Caracterele ce puteau fi citite pe acestea erau „ale unei scrieri căzute de multă vreme în desuetudine". Plachetele, o dată adunate, au rămas destul de mult timp „în arhivele secrete". Suntem în posesia unui inventar al acestora. El ne arată *progresele* realizate de edițiile succesive. Acest inventar ne spune că *Analele* debutau cu dinastia Xia și atribuiau acestei dinastii o durată mai mare decât dinastiei Yin. Textul descifrat și pus în ordine de savanți atribuie, din contra, dinastiei Yin o durată mai lungă decât dinastiei Xia și începe cu domnia lui Huang-di. – *Analele*, spun primii care le-au văzut, pretindeau că Ji, fiul lui Yu cel Mare, îl omorâse pe Yi, ministru și succesor desemnat de tatăl său, cu scopul de a-i lua tronul. Această afirmație era contrară tradiției canonice după care Ji este un sfânt și care îl prezintă pe Yi murind de moarte bună. *Analele*, ediția revăzută, ne asigură că Yi a murit de moarte naturală, iar Ji i-a făcut și sacrificii. – Datele, în *Analele* primitive, erau, începând cu 771, indicate după calendarul dinastiei Xia. *Analele*, într-adevăr, începând cu 771, se raportează la senioria Jin (apoi la regatul Wei, unul din Statele ieșite din Jin prin dezmembrare). Numeroase fapte arată că prinții din Jin (pe care istoria oficială ni-i prezintă ca fiind rudele lui Zhou) încercau să arate că se trag din familia Xia. Dar – așa o cere tradiția rituală – calendarul Fiului Cerului a fost, începând cu dinastia Zhou, o lege uniform răspândită în tot ceea ce *trebuia* să formeze Imperiul chinez. *Analele* au fost, în consecință, corectate: datele, în ediția îmbunătățită, sunt furnizate după calendarul Zhou. – În întreaga

lucrare figurează o notație a anilor în care este utilizat ciclul sexagenar. Acest ciclu, pe care Sima Qian nu-l utilizează, nu era, după toate aparențele, întrebuințat cu două secole înaintea lui și se poate face dovada că perfecționarea adusă *Analelor* datează din secolul al VII-lea al erei noastre. – Într-unul din capitolele cărții *Shu jing* este menționată o eclipsă de soare, capitol care se numără printre cele mai suspecte și a cărui redactare este, după cât se pare, mult posterioară datei îngropării *Analelor*. Or, în *Anale*, eclipsa se regăsește, cât se poate de bine datată (în toamna anului 2155: după calculele savanților occidentali, a existat, într-adevăr, o eclipsă, la 12 octombrie 2155). De fapt, povestirea în care este menționată eclipsa este, în *Shu jing*, ca și în *Anale*, de ordin mitic. Data precisă inserată în *Anale* nu poate proveni decât dintr-o remaniere. Numai niște savanți capabili să calculeze eclipsele au putut remania corect textul. Intervenția lor nu trebuie să fie cu mult anterioară dinastiei Tang (secolul al VII-lea după Hristos).

După cum se vede, textul *Analelor* nu a devenit corect decât datorită lucrărilor care au fost continuate, timp de secole, cu cea mai desăvârșită sinceritate. Aceste lucrări se inspirau din ideea că tradiția canonică nu se poate înșela. În schimb, unele greșeli se pot strecura în manuscrise în timpul transmiterii lor. A rectifica aceste greșeli accidentale, întrebuințând ultimele informații ale științei, înseamnă a restabili textul în puritatea sa inițială.

Chinezii au păstrat lucrările cu o admirabilă pietate religioasă... Sunt puține speranțe în ajutorul pe care astronomii ar putea să-l ofere în descurcarea cronologiei chineze[83]. Trebuie să ne resemnăm, așa cum a făcut-o Sima Qian, în a lăsa nedatate epocile anterioare anului 841 dinaintea erei noastre.

Putem, oare, cel puțin, avea încredere în listele de domnii? Pare dificil să le acordăm încredere. De la Yu cel Mare la regele Wu din dinastia Zhou, dacă se adaugă suveranii din Xia și Yin, se numără 45 de domnii; 17 generații sunt suficiente pentru a ocupa aceeași perioadă, dacă se numără prinții predecesori ai regelui Wu. În lista strămoșilor dinastiei Qin, 6 generații corespund celor 17 domnii ale dinastiei Xia, iar 10 generații celor 45 de domnii ale dinastiilor Yin și Xia. Unul dintre strămoșii dinastiei Qin este când dat drept contemporan al ultimului suveran Xia, când drept un favorit al ultimului rege din dinastia

Yin. În plus, domnia ultimului Xia pare s-o copieze întocmai pe cea a ultimului Yin. În realitate, amândouă sunt alcătuite cu ajutorul temelor mitice transpuse, iar analele dinastiei Yin nu sunt mai puțin lipsite de fapte decât cele ale dinastiei Xia. Cele câteva fapte care alimentează analele ultimilor Yin sunt împrumutate din istoria strămoșilor dinastiei Zhou. Numai o dată cu primii suverani Zhou istorisirile încep să capete amploare. Asta nu se datorează oare faptului că dinastia Zhou este singura dintre cele trei dinastii regale care posedă oarecare realitate istorică? În fapt, istoria primilor Zhou nu oferă deloc garanții. La o analiză mai atentă, se observă că ea este realizată nu prin întrebuințarea documentelor de arhivă, ci datorită utilizării unor rămășițe ale tradiției poetice. Regele Wen și strămoșii săi, precum și descendentul lor, regele Mu, sunt eroi pe care i-au cântat poeții[84]. Dacă povestirea marii victorii a regelui Wu asupra celor din neamul Yin pare să aibă o oarecare precizie, este pentru că ea reproduce scenariul dansurilor triumfale care, din an în an, comemorau la Curtea familiei Zhou gloria dintâi a casei lor. [Mai mult, se pare că aceste scenarii sunt cunoscute nu datorită tradiției în uz la această Curte, ci prin cea urmată, *după spusele cronicarilor din Shan-dong*, de prinții din Lu (Shan-dong)][85]. Istoria fondatorilor dinastiei iese din dramă, din epopee sau din roman. Cea a primilor lor succesori și-a extras materia din discursuri care nu sunt decât niște exerciții școlărești. Se spune că aceste discursuri au fost cu adevărat pronunțate. Se dă data și numele oratorilor. Aceasta vrea să dovedească îndeosebi că pot fi cu îndrăzneală luate ca model. La drept vorbind, ele nu conțin nimic mai mult decât marile teme ale unei retorici imemoriale. Cititorul nu se simte niciodată în prezența unor fapte istorice, ci în fața unei istorii reconstituite în mod artificial. Ea a fost astfel cu ajutorul producțiilor literare care, în majoritatea lor, sunt din epoci foarte îndepărtate și atinse toate de preocupări politice sau dogmatice.

Întreaga istorie a Chinei antice se sprijină pe un sistem de falsuri în același timp ingenue și savante. Pentru moment, nu dispunem de nici un procedeu de filtrare și se prea poate ca, redusă la propriile sale resurse, critica filologică să ajungă probabil la rezultate negative. Aceasta înseamnă oare că tradiția chineză nu are deloc baze solide? – Nu cred.

Este cu siguranță inexact, chiar dacă se intenționează mai ales a se reacționa împotriva celor care „au abuzat de antichitatea Chinei“, a scrie că „civilizația nu este prea veche în Extremul Orient“[86]. Ar fi mai drept să se spună: „Chinezii înșiși nu au început să acorde atenție faptelor decât destul de târziu“[87]. Trebuie de altfel să adăugăm că sensul istoric și ceea ce numim noi astăzi gustul pentru adevăr nu au avut niciodată la ei destulă forță pentru a domina spiritul tradiționalist. Dar aceasta implică și faptul că tradițiile lor merită *oarecare soi* de încredere.

Ele au ajuns până la noi sub o formă sistematică. Este imposibil să credem astăzi că istoricii chinezi „nu au alterat deloc textele originale“; și mai trebuie să recunoaștem, în sistemul pe care ei l-au construit, o bună parte de teorie[88]. Dar dacă, în amănunt, datele tradiționale au fost corectate, scopul era de a apăra tradiția. Aceasta era principiul vieții politice și religioase. Era articol de credință. Evident, putem presupune că a fost respectată în ansamblu. Se poate chiar crede, *în mare*, că din cauza importanței ce i se atribuia, era cunoscută destul de exact.

Chinezii, făcând să urce istoria lor până în mileniul al treilea dinaintea erei noastre, nu revendică poate decât o antichitate destul de moderată. Limba lor, oricât de mult ne-am întoarce în trecut, poate apărea ca o limbă uzată. Este posibil ca ea să aibă în spate o lungă istorie. Se știe de acum că a existat în China o civilizație neolitică. Poate că e continuitate între această civilizație și civilizația propriu-zis chineză. Or, vom vedea, nu numai că povestirile referitoare la cele Trei Dinastii conțin unele obiceiuri pe care istoricii epocii Han sau a lui Confucius nu puteau nici să le înțeleagă, nici să le inventeze, dar unele trăsături analoge, chiar mai vechi, se regăsesc în istoria celor Cinci Suverani[89]. Tradițiile chineze păstrează deci amintirea transformărilor sociale care nu s-au înfăptuit de azi pe mâine. Se poate, desigur, arăta că povestirile referitoare la Yu cel Mare sunt alcătuite din elemente pur mitice. Aceasta nu înseamnă deloc că Yu nu a fost un personaj al istoriei. Nu există nici un amănunt relativ la cele Trei Dinastii care să poată fi acceptat ca un fapt istoric. Nu există, în schimb, nici un motiv să se nege realitatea acestor dinastii.

O descoperire recentă a părut să dovedească realitatea istorică a dinastiei Yin[90]. A fost dezgropat, în 1899, într-un sătuc din

Hu-nan, un număr destul de mare de fragmente de oseminte amestecate cu bucăți de carapace de broască țestoasă. Pe oase se găseau semnele unei scrieri arhaice care au excitat curiozitatea epigrafiștilor chinezi. Prima referire într-o publicație asupra acestor documente a apărut în 1902 (la trei ani după descoperire), semnată de doi savanți (*dintre care unul avea să devină, în 1915, cumpărătorul primei colecții alcătuite din oasele dezgropate*). Un număr destul de mare de asemenea oase, zise de Hu-nan, sunt astăzi în comerț, dintre care, se spune, multe sunt false. Dar aceste falsuri se pare că pot fi dezvăluite. Ar fi, poate, un exces de scepticism să nu se acorde încredere lucrărilor pe care un savant ca domnul Luo Zhen-ya le-a consacrat oaselor pe care el are, fără îndoială, toate motivele să le declare autentice. A putut să descifreze pe ele (*printre alte nume*) numele majorității suveranilor Yin, aproape așa cum figurează ele la Sima Qian și în *Analele pe bambus*. Oasele au fost găsite la Hu-nan undeva unde *ar fi putut* locui, din anul al treilea până în al cincisprezecelea al domniei sale, regele Wu-yi din dinastia Yin. Savanții chinezi estimează că oasele găsite ar fi fost îngropate în timpul domniei lui Wu-yi, după unele ședințe divinatorii în care suveranul și-a consultat strămoșii. Această ipoteză oferă avantajul de a identifica amplasarea capitalei temporare a lui Wu-yi; această amplasare era, până acum, necunoscută. La drept vorbind, descendenții dinastici Yin, prinții de Song, au domnit, și ei, în Hu-nan (dar mai la sud, conform tradiției), și am putea fi tentați să le atribuim lor sau prinților de Wei operațiile divinatorii (dacă este, într-adevăr, vorba despre operații divinatorii) cărora le datorăm oasele din Hu-nan. Caracterele gravate pe oase *par*, este adevărat, prea vechi ca să nu dateze dintr-o epocă mai mult sau mai puțin contemporană cu primii Zhou (*cu condiția totuși ca, în unele cazuri și, de exemplu, în operațiile divinatorii, să nu se fi întrebuințat, din toate timpurile, o scriere de un tip particular, arhaică sau arhaizantă*). Suntem până la urmă solicitați să admitem că lista regilor Yin, aproape așa cum se găsește ea în Sima Qian și în *Analele pe bambus*, este conformă cu o tradiție ce merge cu mai multe secole înaintea datei la care *Analele* sau *Memoriile istorice* au fost redactate. Astfel, dacă descoperirea oaselor de la Hu-nan nu dovedește defel realitatea dinastiei Yin, ea *pare*, cel puțin, să ateste

valoarea relativ veche a tradițiilor istorice referitoare la listele domniilor.

Ar fi prea puțin prudent să se respingă în bloc tradițiile istorice chineze. Dar critica filologică nu are nici un mijloc să scoată din ele, ea singură, o istorie pozitivă. Ea trebuie să aștepte totul de la alte discipline. Cel mai bun lucru pe care-l are de făcut pentru moment este de a nu furniza ipoteze prealabile științelor de la care poate veni un progres real al cunoștințelor.

II. Aportul științelor zise auxiliare

Aceste discipline, la rândul lor, nu sunt încă în măsură să furnizeze istoriei ipoteze directoare.

Antropologia n-a reunit până în prezent asupra Chinei decât observații fără întindere și fără precizie.

Descoperirile D-lui Andersson ne permit să credem că locuitorii neolitici din Hu-nan aparțineau aceleiași rase ca și chinezii ce ocupă astăzi aceeași provincie[91]. Antropologia preistorică este la primele sale descoperiri. Studiul precis al tipurilor actuale tocmai a început să fie conturat. Specialiștii cred în diversitatea lor și bănuiesc numeroase încrucișări. „Poporul chinez a luat naștere din multiple amestecuri și, fără îndoială, există multe tipuri de descoperit în națiunea chineză al cărei studiu antropologic este abia schițat“[92]. Bazându-se pe măsurători foarte puțin numeroase și pe impresii generale, există tendința distingerii a două tipuri principale: cel din sud și cel din nord. Chinezii din sud ar fi mai mici de înălțime și mai net brahicefali.

Sărăcia informațiilor somatologice nu ne împiedică în nici un fel să prezentăm o teorie a populării Chinei. Se admite de obicei că China de sud și de apus a adăpostit în munții săi descendenții primilor ocupanți ai ținutului, *respinși* progresiv de cei ce sunt numiți vechii chinezi și care sunt, în general, prezentați ca invadatori[93].

Această teorie ține de o concepție generală asupra istoriei Asiei. Ea derivă, în bună parte, din tezele susținute de Terrien de Lacouperie cu privire la originea occidentală a civilizației chineze[94]. Aceste teze nu se bazează pe nici un fapt de ordin antropologic, ci pur și simplu pe stabilirea unor concordanțe sino-elamitice din care cităm un exemplu: Huang-di nu este altul decât

Nakhunte, căci Huang-di este uneori calificat de „senior de *Xiong* (You-*xiong*)“, iar numele său poate fi restituit sub forma de *Nai*-huang-di (= Nakhunte) – caracterul, citit în mod obișnuit *xiong*, pronunțându-se *nai* în unele cazuri. Se uită a se remarca: 1. că expresia Xiong-huang-di, pur fictivă, nu se regăsește în nici un text; 2. că acel caracter ce se vrea citit *nai* este întotdeauna citit *xiong* de chinezi când este vorba de Huang-di; 3. că *xiong, nai, huang* sunt pronunții moderne destul de îndepărtate de pronunțiile cele mai vechi atestate. Nici un sinolog nu acceptă astăzi concordanțele sino-elamitice ale lui Terrien de Lacouperie[95]. În rest, aceste concordanțe lingvistice nu ar dovedi nimic în privința rasei invadatorilor Chinei.

Totuși, teoria originii occidentale a vechilor chinezi mai domină încă învățământul. Cel mult, acesta se mărginește a-i face pe chinezi să vină din Turkestan și să dea drept principiu al invaziei lor (ipotetice) un fapt (relativ ipotetic), respectiv: uscăciunea progresivă a Asiei centrale. Singurul punct de legătură ce ar putea fi găsit pentru aceste teorii în tradiția istorică chineză este următorul: o notiță din *Memoriile istorice* afirmă că fondatorii dinastiilor Xia, Yin, Zhou și Qin au venit din vest[96]. Istoricii au tras de aici concluzia potrivit căreia „China antică a fost invadată, în mai multe rânduri, de barbari din vest și din sud-vest, iar aceste cuceriri au reprezentat ocazia unor schimbări de dinastii“[97]. Ar fi suficient să remarcăm că pasajul la care ne referim din *Memoriile istorice* urmează, în chip de ilustrare, enunțul unui principiu de astrologie mitologică: „...partea de est (Levant = Primăvara) este cea în care ființele încep și se nasc; partea de vest este cea în care ființele se împlinesc și ajung la maturitate (Apus = Toamna)“[98].

La fel ca antropologia și etnografia, arheologia preistorică ce este în China la începuturile ei, va avea avantajul de a nu se încrede în ipotezele imaginative.

Domnul J.-G. Andersson[99] a publicat în 1923 și 1924 rezultatele frumoaselor campanii de săpături făcute în Manciuria de sud, precum și în Hu-nan și Gan-su. Descoperirile sale atestă existența în China a unei civilizații neolitice. Aproape simultan, săpăturile lui Licent și ale lui Teilhard de Chardin, pe cursul superior al Fluviului Galben, au scos la iveală, în vecinătatea Chinei clasice, zăcăminte paleolitice.

O opinie indigenă antică[100] atribuia oamenilor o unealtă de piatră, în epocile de dinainte de Huang-di (? secolul al XXVII-lea î.e.n.). Cu Huang-di ar fi început epoca jadului (? jadeite), iar cu Yu cel Mare (? 2205-2198) cea a bronzului. Apariția fierului ar data din vremea dinastiei Zhou (secolele XI-VIII). Înaintea recentelor descoperiri, teoria chineză putea trece drept o închipuire. Domnul Laufer scria, în 1912, că nimic nu dovedea că a existat, în China, o epocă a pietrei[101].

Domnul Andersson a adus dovada cerută. Se pare chiar că a demonstrat că există continuitate între tehnica civilizației neolitice dezgropate și cea a civilizației actuale. De exemplu, cuțitele de fier de care se servește astăzi populația din nordul Chinei pentru recoltarea sorgului păstrează exact formele anticelor cuțite de piatră, rectangulare sau curbate și străpunse de una sau două găuri, ce au fost găsite într-un depozit neolitic de lângă Mukden. Domnul Andersson semnalează o asemănare între aceste cuțite de piatră și cuțitele de fier în uz la ciukcii din Asia nord-estică și la eschimoșii din America de Nord. Dar el preferă să insiste asupra unor diferențe pe care le observă între uneltele din depozitele din Manciuria și cele din depozitele din Gan-su. El a găsit peste tot diferite tipuri de topoare, dintre care unele amintesc de topoarele din bronz ale dinastiei Zhou, inele de piatră care i se par comparabile cu inelele de jad ale dinastiei Zhou, diverse feluri de tripozi din argilă, fie de tipul tripozilor *li** care, în vremea dinastiei Zhou, erau făcuți din argilă sau din bronz, fie de tipul vechilor tripozi *ding*, ce se mai fabrică încă din argilă în regiunea Beijing, și – în plus față de numeroase obiecte de olărie grosolană de culoare gri – o olărie fină a cărei culoare roșie pare datorată oxidărilor din timpul coacerii. Piesele de olărie roșie sunt perfect șlefuite și poartă desene în negru sau, mai puțin frecvent, în alb.

Domnul Andersson apropie acest gen de olărie de cel care caracterizează Asia occidentală (Anau). Or, în timp ce tripozii *li* și *ding* există în număr mare în așezările din Hu-nan și sunt bine reprezentați în Manciuria, abia dacă se regăsesc în cele din Gan-su. Invers, ceramica fină pictată nu este abundentă decât în Gan-su, și numai acolo au fost descoperite, împreună cu câteva obiecte din cupru, oale remarcabile prin desenele de păsări stilizate, și absolut

* Vase rituale din bronz cu trei sau patru picioare concave (n. trad.).

analoge, se afirmă, cu cele din unele olării din Susa. Domnul Andersson deduce din aceste remarci că originea civilizației chineze trebuie să fie căutată în Asia interioară și cel mai probabil în Turkestan: valuri de emigranți ar fi transportat această civilizație în China propriu-zisă, ajungând mai întâi în Gan-su.

Dar, așa cum remarcă, pe bună dreptate, domnul Karlgren, uneltele cele mai vechi fiind, după spusele exploratorului, cele din Hu-nan și din Manciuria, ar trebui să se presupună că ultimele valuri nu s-ar fi propagat atât de departe ca primele. De aceea, domnul Karlgren propune o altă explicație: așezările din Hu-nan și din Manciuria ar fi martorele unei civilizații neolitice indigene și proto-chineze. Această civilizație ar fi fost, la vest, influențată de tehnicile proprii unei populații care nu ar fi de rasă chineză, ci, fără îndoială, de rasă turcă[102].

Atât timp cât nu vor fi studiate cu precizie resturile omenești permițând definirea caracterelor somatologice ale populațiilor cunoscute astăzi prin câteva detalii ale tehnicii lor, ar fi mai înțelept să ne abținem de la orice ipoteză, să nu transpunem o problemă de istorie tehnologică într-o problemă de istorie etnografică și, mai ales, să nu intervenim prea devreme, cu discuții asupra migrațiilor și cuceririlor, într-o problemă de istorie propriu-zisă.

O primă problemă ar consta în datarea acestei civilizații din epoca de piatră. Domnul Andersson admite că bronzul a apărut în China în mileniul al treilea înaintea erei noastre. Această opinie nu este neverosimilă și se potrivește, în mare, cu tradițiile chineze care datează epoca bronzului din vremea lui Yu cel Mare (? 2205-2198) sau care-i prezintă pe Yu și pe Huang-di (? secolul al XXVII-lea) ca pe niște mari turnători de metale. Așezările neolitice sunt oare anterioare mileniului al treilea dinainte de Hristos? Se poate pune aici o întrebare prealabilă judecății. Este posibil, într-adevăr, să susținem că obiectele dezgropate în săpăturile de la Hu-nan (chiar atunci când nu s-a găsit nici urmă de cupru sau de bronz) nu sunt în mod necesar anterioare epocii bronzului. Unii arheologi insistă asupra faptului că, în vremea dinastiei Zhou, în timpul perioadei *Chun Qiu*, triburi barbare trăiau în apropierea așezărilor chinezești. Oare nu acestor barbari ar trebui să li se atribuie tehnica neolitică pe care săpăturile au dat-o la iveală[103]? Domnul Andersson declară neverosimil faptul

că barbarii ar fi imitat în argilă și în piatră instrumentele pe care chinezii, alături de ei, le-ar fi fabricat din bronz. Un fapt de acest gen nu este, poate, fără precedent. Dar se introduce un argument ce este considerat decisiv. Tripozii de pământ de tipul *li* și *ding* sunt mai zvelți decât tripozii de bronz cu formă comparabilă atribuiți de arheologii chinezi epocii dinastiei Zhou. Or, caracterele reprezentând aceste două feluri de tripozi par să le evoce etimologilor forme mai subțiri decât cea a bronzurilor Zhou: aceste caractere sunt împrumutate de la oasele din Hu-nan și nimeni nu se îndoiește că aceste oase nu datează din vremea dinastiei Yin. Cultura reprezentată de acești tripozi *li* și *ding* ar data deci cel puțin de pe vremea acestei dinastii.

Nu există nici un avantaj în a apăra vreo parte sau alta din această discuție. Soluția nu poate veni decât din săpături care, numeroase și bine conduse, ar permite o clasare metodică a așezărilor și a uneltelor preistorice. Faptul de reținut este extinderea siturilor descoperite în Hu-nan, Gan-su și Manciuria. Este cazul să credem că civilizația neolitică, pentru care stau mărturie, corespundea în întreaga Chină de nord unor grupuri de populație foarte importante. Sunt de asemenea șanse ca ea să fi avut o lungă durată. Pentru moment, punctele de reper lipsesc. Va fi fără îndoială greu să se găsească unele bune. Se știe că Asia nu a cunoscut alternanțele de înaintare și de recul ale ghețurilor care servesc la fixarea vârstei siturilor neolitice europene. Ne aflăm deci reduși la pure ipoteze.

Să remarcăm numai că există interes în a nu amesteca problemele care țin de arheologia preistorică și cele care țin de epigrafie. Vom mai nota: 1. că oasele din Hu-nan, dacă datează din vremea dinastiei Yin, datează, cel mult, de la sfârșitul acestei dinastii; 2. că există o bună parte de apreciere subiectivă în compararea unui caracter și a obiectului pe care-l reprezintă; 3. că acele clasamente cronologice ale caracterelor nu oferă mai multă garanție decât clasamentele obiectelor pe care se găsesc: aceste clasamente nu se bazează decât pe impresiile colecționarilor. De altfel, dacă teoria conform căreia caracterele ar fi fost mai întâi ideograme exacte reproducând fidel obiectele simbolizate este în general admisă, nimeni nu s-a gândit vreodată s-o justifice printr-o dovadă.

Cea mai mare fantezie a domnit mereu în domeniul etimologiilor grafice. Cele pe care le propun savanții indigeni (și

acestea sunt, de departe, cele mai serioase) derivă în bună parte din credințele și teoriile lor arheologice.

Înainte de a pretinde identificarea și datarea obiectelor preistorice cu ajutorul semnelor scrierii, s-ar cuveni să așteptăm să fie făcută o istorie pozitivă a scrierii chineze[104]. Dar tentația de a descoperi o civilizație necunoscută, fără a ieși din birou și printr-un joc facil de analiză grafică, este mare. Părintele Wieger a cedat, odinioară, acestei tentații. În 1903, el a ajuns să definească, cu ajutorul „vechilor caractere“, toată viața materială și morală a „primelor timpuri reale“ ale Chinei. S-a aflat astfel că „legea era dură, pedepsele atroce“, „numerotarea zecimală încă de la origine“, și că chinezii aveau atunci drept ideal „sinceritatea, o blândețe relativă, cooperarea mutuală, respectul bătrânilor“. În sfârșit, recunoscând că multe din animalele și vegetalele reprezentate aparțineau faunei și florei tropicale, părintele Wieger a emis ipoteza că chinezii nu sosiseră, așa cum se credea, din vest, trecând Pamirul: „Veniți din Birmania actuală, ei au pătruns în China prin sud-vest, urmând calea ale cărei etape moderne sunt Bhamo, Momein... Da-li-fu, Yun-nan-fu... și lacul Dong-ting“; și i-au împins către nord pe cei din neamul Yi, „rasă de arcași înarmați cu silexuri“[105]. Dar, în 1917, preotul Wieger interpreta istoria politică și religioasă a Chinei printr-un conflict secular între chinezi și aborigenii din sud. Și-a abandonat cu curaj prima teorie, nemairecunoscând nimic tropical în fauna și flora caracterelor[106]. Puține studii ar face atât de bine lumină în istoria „primelor timpuri“ ale civilizației chineze precum cel al faunei și florei contemporane și în primul rând cel al animalelor domestice și al plantelor cultivate. Din acest punct de vedere, o descoperire a domnului Andersson este de un mare interes: oamenii din neolitic din Manciuria, Hu-nan și Gan-su domesticiseră porcul. Creșterea porcului a rămas una din trăsăturile civilizației chineze. Să ne dorim ca descoperiri de acest gen să se înmulțească; să așteptăm ca paleobotanica și paleozoologia să tragă din acestea concluzii sistematice; să nu ne bazăm, pentru acest lucru, numai pe paleografie.

Lucrările asupra limbii chineze sunt, încă din zilele noastre, inspirate de un spirit mai pozitiv decât studiile asupra scrierii. Lingvistica chineză, născută cam acum douăzeci de ani, a făcut deja mari progrese[107]. Chineza nu mai apare ca o limbă izolată și

misterioasă. Ea se integrează într-o familie destul de bine definită, din care par să facă parte tibetana, birmana și, poate, limba thai[108]. Există tendința de a admite că familia se divide în două ramuri, limba thai și chineza formând o primă grupă lingvistică, în timp ce birmana și tibetana, o a doua. Poate că în această repartiție în două grupe, una occidentală, alta orientală, intra o prejudecată geografică. În orice caz, clasificarea nu poate fi propusă decât cu titlu provizoriu. Cu siguranță că ar fi un abuz să ne bazăm pe ea pentru a încerca să explicăm credințele vechi chineze cu ajutorul faptelor împrumutate numai de la populațiile thai. Ar fi și mai imprudent să ne bazăm pe ea pentru a descrie migrațiile populațiilor thai împinse către sud de către chinezi. Dacă nu insistăm în dorința de a confunda *limbă, civilizație* și *rasă*, trebuie să admitem, o dată cu domnul Pelliot, că datele lingvistice (chiar dacă sunt considerate sigure) relative la populațiile thai, birmane, tibetane, chineze, „nu ne aduc aproape nici o informație referitoare la trecutul istoric al acestor diverse popoare“[109]. Cel mai bine, și în acest caz, este de a lăsa studiile să continue cu tehnica care le este specifică. Orice ipoteză de ordin istoric nu ar face decât să împiedice progresul lor și suntem departe de momentul în care istoria ar putea trage unele beneficii împrumutându-le ipotezele.

Problema originilor chineze rămâne deschisă. Sunt puține speranțe de așteptat de la studierea textelor, dar se poate aștepta mult de la arheologie și mai ales de la arheologia preistorică. Este de dorit ca săpăturile să fie inspirate, de aici înainte, numai de preocupări științifice și să fie abandonate toate prejudecățile care mai domină interpretările. Un prim fapt pare stabilit: civilizația este veche în Extremul Orient. Un al doilea fapt pare foarte verosimil: sunt puține șanse ca această civilizație să fie riguros autonomă. Ideea unei Chine care să fi trăit izolată de lume în epocile istorice este de mult timp perimată. Dar dacă se vorbește deseori de migrațiile primilor chinezi, mai suntem încă tentați să credem într-o oarecare izolare a Chinei în epocile străvechi. Dacă e să dăm crezare istoriei tradiționale, această izolare nu ar fi încetat decât în preajma erei creștine. Din acea vreme ar data, o dată cu deschiderea drumurilor comerciale, perioada contactelor adevărate, a influențelor active, a invaziilor

frecvente. Până atunci, istoria Chinei ar fi fost făcută numai de chinezi. Nu există nici un motiv să credem că rasa chineză (dacă putem vorbi de o rasă chineză) nu se află pe acel loc dintr-o Antichitate foarte îndepărtată. Invers, nu avem nici un motiv să considerăm că China a cunoscut mai puține invazii și a suferit mai puține influențe în Antichitate decât în timpurile moderne. Critica cea mai gravă ce poate fi făcută ipotezelor relative la aceste contacte este aceea că, până aici, ele au fost mereu căutate în aceleași direcții și concepute pe același model. Este posibil ca valuri de populații venite din vest, prin nord sau prin sud, să fi jucat un mare rol în istoria Chinei antice. Dar și alte influențe foarte diverse au putut să se exercite. Nici stepa, nici muntele, nici chiar marea nu erau, în timpurile preistorice, obstacole de netrecut.

CAPITOLUL II

Perioada feudală

Regimul feudal este prezentat de istoria tradițională ca fiind la fel de vechi ca și civilizația chineză. Cei din dinastiile Xia și Yin l-ar fi cunoscut înaintea celor din dinastia Zhou. Sistemul feudelor era, în orice caz, solid stabilit în momentul în care a început cronologia. Dar nu se știe aproape nimic de vechea istorie chineză dinaintea perioadei *Chun Qiu*. Fără a avea intenția de a conjectura asupra timpurilor anterioare, eu numesc *perioada feudală* epoca ce ne este cunoscută prin povestiri datate, care sunt de tipul analelor și se prezintă ca niște extrase de arhive senioriale. Faptele raportate în aceste povestiri par, în mare, să merite o oarecare încredere[110].

I. China vremurilor feudale

În secolul al VIII-lea înaintea erei noastre, China apare ca o confederație instabilă de seniorii. Un număr destul de mare de mici seniori sunt grupați sub suzeranitatea nominală a unui suveran, Fiu al Cerului. Care este întinderea acestei confederații? Și, mai întâi, care sunt limitele ideale ale Confederației chineze?

1. Frontierele. – Două lucrări pot servi la determinarea orizontului geografic al Chinei feudale. Amândouă, ce-i drept, îi sunt atribuite lui Yu cel Mare, fondatorul Regalității, căci tradiția vede în el un mare topograf și un cartograf. De fapt, *Yu gong* (*Tributul lui Yu*), în care Conrady continuă să vadă un document

din secolul XX dinaintea erei noastre, este o operă compozită, a cărei parte descriptivă, în proză, datează, *cel mai devreme*, din secolul al IX-lea (după spusele lui Chavannes); versurile care sunt încorporate aici nu sunt, poate, sensibil mai vechi[111]. *Shan hai jing* (*Cartea Munților și Mărilor*) este o culegere compusă în mod artificial. Prima parte (*Cartea Munților*: primele cinci capitole din edițiile clasice) derivă dintr-o operă de compilație ce poate fi datată din secolul al IV-lea sau al III-lea î.e.n. Aceste cinci cărți sunt o culegere de notițe care, odinioară, erau însoțite de hărți. Ele descriu, clasate pe oriente, douăzeci și șase de lanțuri de munți. Cu toate că întreaga perioadă feudală (secolele VIII-III) este cuprinsă între data cărții *Yu gong* și cea a cărții *Shan hai jing*, orizontul acestor două lucrări este aproape același, puțin mai întins în cea de-a doua.

Acest orizont este foarte strâmt. El se limitează la regiunile care înconjoară Hu-nan: sudul ținutului Zhe-li, vestul Shan-dong-ului, părțile continentale ale ținutului Jiang-su (plus o vagă deschidere spre Zhe-jiang), părțile nordice ale regiunilor An-hui și Hu-bei, sudul Shan-xi, și, în sfârșit, Shen-xi și Gan-su. Cursul Fluviului Galben este bine descris de la ieșirea sa din munți, în Gan-su. Cursul inferior al Fluviului Albastru este destul de bine indicat, dar, în timp ce lucrarea *Tributul lui Yu* nu cunoaște, la sud, decât lacul Dong-ting și, poate, lacul Bo-yang, lucrarea *Shan hai jing* știe câte ceva despre munții din Zhe-jiang. Și una și cealaltă lucrare indică existența munților în nordul ținutului Zhe-li, dar nu le cunosc bine poziția. Amândouă menționează, fără prea mare precizie, deșerturile din nord-vest (Nisipurile Mișcătoare); numai *Shan hai jing* descrie destul de bine regiunea Tai-yuan (Shan-xi), care este totuși menționată în versurile din *Yu gong*. În sfârșit, *Tributul lui Yu* ignoră aproape totul referitor la Si-chuan, în timp ce *Shan hai jing* conține informații bune asupra regiunii Cheng-du.

Două omisiuni sunt de remarcat. La est, țărmurile maritime par în afara orizontului geografic, în timp ce Insulele Preafericiților, plasate în Marea Orientală, bântuie gândirea mitică, cel puțin din secolul al IV-lea dinaintea erei noastre. La vest, cunoștințele se opresc la bazinul râului Wei. Dincolo de el este o lume misterioasă. Lucrarea *Yu gong* indică aici un fluviu, Râul Negru, care, îndreptându-se de la nord la sud, se varsă în Marea

Meridională. Râul Negru se regăsește în mai multe părți ale lucrării *Shan hai jing*. Capitolul referitor la munții din vest este umplut cu descrierea unui ținut mitic, Kun lun, populat de zei. Aici și-a făcut regele Mu, din dinastia Zhou, călătoria sa extatică sau legendară. Richthofen, care a identificat, cu o răbdare și o complezență poate excesive, toate denumirile geografice din *Tributul lui Yu*, găsește în menționarea Râului Negru (și a Râului Ruo: acesta, în *Shan hai jing*, izvorăște din Copacul Apusului) dovada că chinezii au păstrat o amintire exactă a regiunilor traversate de strămoșii lor în exodul lor către est[112]. Chavannes, dimpotrivă, insistă asupra uimitoarei ignoranțe a chinezilor cu privire la unele locuri ce sunt date deseori ca leagănul rasei lor[113]. De fapt, deșertul și marea sunt în afara orizontului geografic al vechilor chinezi: ele reprezintă domeniul propriu al povestirilor mitologice.

În interiorul frontierelor ideale destul de restrânse, vechea Confederație chineză se întindea pe un teritoriu ce nu depășea deloc provincia Hu-nan și părțile limitrofe ale provinciilor Shen-xi, Shan-xi și Shan-dong. Acest teritoriu are drept limite, la sud, masivul munților Jin-ling și prelungirile lor către est: colinele Fu-niu și Mu-ling. El înglobează la nord terasele care se învecinează cu malul stâng al cursului mijlociu al Fluviului Galben. Ajunge la est la hotarele zonei aluvionare marcate de valea joasă actuală a Fluviului Galben și o linie care-o prelungește către sud.

Plasat la contactul ținutului de loess care se întinde pe podișurile etajate din Shan-xi, Shen-xi și Gan-su și imensul bazin aluvionar al Fluviului Galben, teritoriul vechii Chine înglobează în mare, la apus, primele terase acoperite cu mâl și, către răsărit, o fâșie de terenuri de aluviuni dominate de mici coline.

2. Țara. – Aspectul vechii țări chineze este destul de greu de imaginat. Regiunile, actualmente lipsite de copaci și ocupate în întregime de culturi, conțineau altădată imense mlaștini și păduri importante.

Câmpii uscate și sănătoase au luat locul pământurilor mișcătoare care, la est, se întindeau, aproape fără întrerupere, de la Fluviul Galben la Fluviul Albastru. Huang-he se vărsa, în epocile feudale, în golful Petchili, dar gurile sale se găseau către așezarea

Dian-jin, căci, începând cu regiunea Huai-jing, fluviul curgea mai la nord decât în zilele noastre. Se învecina, până către orașul actual Bao-ding, cu linia ultimelor înălțimi ale munților Zhe-li, apoi aduna, la nord, întreg sistemul de râuri care constituie Bei-huo. În rest, cursul său nu era stabil: în anul 602 înainte de Hristos, s-a deplasat către est, lăsându-și vechea albie ocupată de râul Zhang[114]. Întreaga câmpie orientală a râului Zhe-li, unde se găsea marele lac Da-lu, nu era decât o imensă deltă mișcătoare, brăzdată de numeroase râuri: chinezii le numeau cele Nouă Fluvii (ceea ce nu înseamnă că erau exact nouă). Până la râul Ji (care curgea în albia actuală a Fluviului Galben) totul nu era decât pământ instabil intercalat într-o rețea de râuri: câmpurile, aproape de mare, erau „acoperite cu sare". Incertitudinea rețelei hidrografice era de așa natură încât chinezii puteau spune despre râul Ji că se vărsa în fluviu, apoi ieșea din nou afară. El forma atunci un eleșteu „cu apele revărsate", eleșteul Yong (regiunea Kai-fong, Hu-nan). La ieșirea din eleșteul Yong, el ajungea, mai la est, la eleșteul Ko, care comunica cu marea mlaștină a ținutului Song, Mong-Zhu (la marginea ținuturilor Shan-dong și Hu-nan). La nord-est, se afla Lei-xia, o mlaștină misterioasă bântuită de dragonul Tunetului. La sud-est (pe întregul traseu actual al marelui canal) eleșteie, dintre care cel mai cunoscut este Da-yu, se succedau până la regiunea în care Fluviul Galben a curs tot timpul Evului Mediu și până în 1854. Acolo se întindea o câmpie brăzdată de râurile Yi și Huai: aceasta nu era decât o imensă mlaștină ce atingea cursul inferior al râului Yang-ze. Masivul muntos din Shan-dong, pe care-l domină muntele Tai shan, era deci izolat, aproape la fel ca o insulă.

Mai puțin importante în regiunea loessului, mlaștinile ocupau acolo totuși întinse funduri de văi insuficient drenate (scurgerea apelor era continuu oprită de surparea teraselor). Astfel, în Shen-xi, „apele stătătoare" învecinate cu „câmpuri acoperite de salpetru" se întindeau în văile râurilor Jing și Wei[115]. Tot așa, cursul inferior al râului Shan-xi era acoperit de mlaștini ce se întindeau între cursul inferior al râului Fen și Fluviul Galben și, mai la nord, se afla și imensa mlaștină Tai-tai, la confluența râului Fen cu Tao (râu secat astăzi). Separate de aceste văi de netrecut, izolate de canioane cu pereții abrupți, podișurile de

loess erau decupate în compartimente foarte prost legate între ele prin istmuri strâmte și trecători anevoioase.

În acest ținut izolat, vegetația avea o forță care surprinde când ne gândim la China actuală. Dar mărturiile sunt formale. Astfel, de exemplu, acea relatare despre o așezare în regiunea Wei (Shen-xi). Tai-wang, un strămoș al neamului Zhou (în 1325 ?) a căutat acolo un amplasament în care „stejarii se înălțau maiestuoși", în care „brazii și chiparoșii erau bine aliniați"; el a pus să fie „smulși toți copacii uscați, a tăiat și a aranjat boschetii, a rărit cătinișurile și bignoniile, a tuns duzii de munte și duzii tinctoriali". Unele păduri, de exemplu cea din Tao-lin (Pădurea de piersici, la sud-est de confluența râului Wei cu fluviul), sunt prezentate ca ocupând spații imense. Aceste păduri erau populate de animale sălbatice sau feroce, porci mistreți, boi și pisici sălbatice, urși cenușii, urși galbeni, urși dungați, tigri, pantere roșcate, leoparzi albi[116].

Oamenii, pentru a se stabili, erau obligați mai întâi să defrișeze prin foc, să facă lucrări de drenaj și să asigure trecerile cu bacuri[117]. Dintr-un pasaj al lui Mencius se vede că în secolul al IV-lea întreaga muncă de amenajare a țării era considerată ca opera fondatorului Regalității, Yu cel Mare[118]. Înaintea lui, „Apele Debordate curgeau necontrolate... ierburile erau luxuriante, la fel și copacii, păsările și patrupedele mișunau peste tot; cele cinci cereale încă nu creșteau... Yi (Marele Pădurar, care lucra sub ordinele directe ale lui Yu) a incendiat Munții și Mlaștinile și le-a redus (vegetația) la cenușă", în timp ce Yu se ocupa de regularizarea apelor. Numai atunci pământul chinez a putut fi cultivat și a devenit o țară a cerealelor.

Când China a fost aproape de a fi unificată, s-a imaginat că ea a fost creată prin lucrările unui Om Unic. Dar Yu cel Mare a uzurpat gloria numeroșilor demiurgi care au operat fiecare într-un mic canton. Nin-gua a fost acela care, în Zhe-li, a pus în ordine cele Nouă Fluvii[119]. Tai-tai a fost acela care, în Shan-xi, a asanat bazinul râului Fen[120]. Dacă Yu cel Mare a fost cel care a săpat trecătoarea Huan-yuan (Hu-nan)[121], străpungerea făcută între munții Tai-ding și Wang-wu a fost realizată de doi giganți[122]. În fapt, documentele lasă să se întrevadă că o bună parte din marile lucrări mitice datează, cel mai devreme, din epoca feudală, și sunt lucrări de amenajare întreprinse de seniorii locali. Într-o țară

fărâmițată, în care numai marginile podișurilor și dealurile erau locuibile, aceștia au deschis căi de comunicație pe pământ și pe ape. Ei au creat un teritoriu, în sfârșit, adaptat unei civilizații unice și gata de unificare politică. Uniformitatea pe care o prezintă astăzi China loessului și aluviunilor este rezultatul unui imens efort social. Dacă, după expresia chinezească, fluviile au sfârșit prin a se vărsa în mare cu calmul și maiestatea vasalilor ce aduc tributuri, este pentru că, într-adevăr, senioriile nu au ajuns să se apropie și să formeze confederații decât după ce au îmblânzit natura.

II. Chinezi și barbari

1. Confederația chineză. – În mijlocul cursurilor de ape torențiale, ieșind din matcă, mutându-și albia și răspândindu-se în câmpii, pe pământurile înalte care ieșeau dintre mlaștini, pe podișurile ale căror faleze se ridicau deasupra unor bazine inundate, se ridica în vechime un arhipelag de mici State feudale. Existau nenumărate (zece mii, se spune) pe vremea în care Yu cel Mare (? 2198) i-a invitat pe seniori să vină să i se închine. Nu mai existau decât câteva zeci începând cu anul 489 î.e.n.[123]. În perioada dintre secolele al VIII-lea și al III-lea, vedem micile feude aglomerându-se și formând State puternice. Desigur, mișcarea de concentrare politică începuse cu multe secole în urmă.

La începutul epocii *Chun Qiu*, unitatea chineză era deja schițată sub o formă federală. Expresia care avea să însemne mai târziu: *China* avea atunci sensul de *Confederația chineză* (*Zhong guo*). Această confederație reunea seniorii de importanță diversă, care se simțeau înrudite mai puțin prin forța relațiilor politice, cât printr-o anumită comunitate de civilizație. Această înrudire părea că se bazează fie pe legături genealogice implicând identitatea numelui de familie, fie pe o politică tradițională de căsătorii între clanuri. Cu toate că raporturile de acest gen sunt mereu prezentate ca existând din timpuri imemoriale, se simte o oarece nuanță între expresiile *Zhong guo* și *Shang guo*. Cu ajutorul acestora sunt desemnate senioriile (*guo*) care erau din vechime (*shang*) reunite în confederații și posedau datorită acestui fapt un fel de superioritate (*shang*). Casa de Wu (Jiang-su) trece ca provenită din

aceiași strămoși ca și casa regală a dinastiei Zhou; dar Wu este o seniorie mărginașă, iar unul dintre ambasadorii săi[124] numește Seniorii superioare (*Shang guo*) acele seniorii centrale (*Zhong guo*) pe care le vizitează. El califică drept *xia* – este numele primei dinastii, dar acest cuvânt are și înțeles de *civilizată*[125] – muzica ce este cântată acolo. Expresia *Zhu xia* (dinastia *Xia*), înainte de a semnifica chinezii, a avut sensul precis de *Shang guo*. Un echivalent al cuvântului *Xia* este *Hua* (*floare*): expresia *Zhong hua, Floarea centrală*, va sfârși prin a fi aplicată pentru întreaga China. Vorbind în numele lui Lou, ai cărui prinți se mândreau cu descendența lor din Zhou-gong, fratele fondatorului dinastiei Zhou, Confucius, în anul 500, marchează cu ajutorul cuvintelor *Xia* și *Hua* superioritatea morală a țării sale asupra puternicei seniorii Qi care făcea parte din *Zhong guo*, dar care se învecina cu regiunile barbare[126]. Statele care se lăudau că sunt civilizate din vechime erau cele din Hu-nan (mai precis, din Hu-nan-ul nord-occidental). Celelalte, în jur, păreau că au o civilizație mai puțin pură.

Principalele State din centru erau, împreună cu Statul regal al clanului Zhou, senioria Wei, care ocupa vechiul domeniu al clanului Yin, și senioria Song, ai cărei prinți descindeau din Yin. Trebuie adăugate Statul clanului Zheng, deși întemeierea sa a fost estimată de dată recentă, și (pentru a respecta tradițiile chineze) Statul clanului Lu, situat mai la o parte, în Shan-dong. Prinții de Lu și de Zheng, ca și cei de Wei, țineau de familia regală. De jur-împrejur se aflau State mai puternice: Qi, la nord-est de Tai shan, se revărsa în câmpia Zhe-li; Jin ocupa sudul din Shan-xi; Qin poseda văile râurilor Wei și Lo (Shen-xi), care erau, zice-se, domeniul dintâi al dinastiei Zhou; bazinul râului Han până la Fluviul Albastru (Hu-bei) aparținea dinastiei Chu. Mai încolo, la gurile Fluviului Albastru și răspândindu-se în bazinul Huai, se afla principatul Wu, iar mai la sud, de la mare până la lacul Bo-yang, principatul Yue. La nord, foarte excentric și abia în contact cu Qi și Jin, Statul Yen ocupa Zhe-li septentrional. Mai departe se găseau Ținuturile barbare: la sud și la est, Man și Yi, la vest și la nord, Rong și Di, nume generice, fără valoare precisă.

Conform teoriei tradiționale, barbarii alcătuiau la fruntariile Chinei cele *Patru Mări*: *Interiorul Mărilor* era ținutul chinezesc propriu-zis. În fapt, barbarii intervin constant și joacă un rol hotărâtor în istoria seniorilor celor mai centrale.

2. Ținuturile din centru. – Tradiția pretinde că, pentru a-și fonda puterea, cei din familia Zhou s-au sprijinit pe triburile Di cu care strămoșii lor ar fi conviețuit. Ea mai spune că neamul Yin a încercat să-și recucerească tronul cu ajutorul triburilor Yi din Huai[127]. *Shi jing* exaltă faptele de vitejie ale regelui Sinan (827-782) împotriva barbarilor din Huai[128]. Se spune că sub presiunea triburilor Di, neamul Zhou a abandonat ținutul Shen-xi (regiunea Xi-an) pentru a merge să se stabilească mai la est, pe malurile râului Luo, în Hu-nan (sub suveranul Ping, 770-720)[129]. Râul Lo curge într-o vale închisă, chiar în inima ținutului chinez. Suveranii Zhou, în noua lor reședință, nu au fost totuși la adăpost de barbari. În anul 636, suveranul Xiang, care se căsătorise cu o principesă Di, a fost alungat din capitala sa de cei din neamul Di[130].

Din secolul al VIII-lea și până în secolul al VI-lea, nu există nici un an în care barbarii să nu fi atacat vreun oraș din senioriile centrale. În 715, triburile Rong au răpit în plin Hu-nan un ambasador regal[131]. În 659, a fost nevoie de o bătălie cu *Câinii Rong*, pe malurile râului Wei și, în același an, alți barbari, cei din triburile Di, sunt semnalați pe cursul mijlociu al Fluviului Galben, aproape de eleșteul Xiong[132]. Ei au înfrânt oastea prințului Wei și i-au cucerit orașul[133]. 730 de persoane au scăpat cu mare greutate: nu au mai rămas în tot principatul decât 5 000 de supraviețuitori. În anul 649, tribul Di a distrus un mic Stat vecin cu Wei. În 648, *Câinii Rong* și triburile *Di roșii* au dat asaltul asupra cetății regale și au dat foc porții orientale[134]. În 648, triburile Di au apărut din nou în Statul Wei, iar în anul următor, Zheng a fost și el atacat de aceștia[135]. În 643, triburile Rong operează pe domeniul regal, în timp ce Zheng este invadat de triburile Yi de pe Huai[136]. În 638, triburile Di sunt din nou în Wei și, trei ani mai târziu, în Zheng. Amenință, în 619, hotarele vestice ale ținutului Lu. Invadează de asemenea Song în 616 și Wei în 613[137].

Or, acești barbari care-și fac apariția continuu și peste tot în China centrală, nu sunt deloc niște călăreți care să procedeze la razii neprevăzute. Ei luptă pe jos împotriva chinezilor urcați în care, așa cum sunt acei Rong din miazănoapte ce sunt văzuți în 713 atacând Zheng și acei Di cu care Jin are de furcă în 540, în centrul ținutului Shan-xi[138]. Aceștia din urmă erau munteni; alți barbari, cei din ținutul Huai, de exemplu, trăiau în mlaștini. Fără

îndoială, nici unii, nici alții, atunci când își fac brusc apariția, nu vin de prea departe. Dacă barbarii din cele Patru Mări puteau să atace cu atâta ușurință seniorlile centrale, asta înseamnă, după toate aparențele, că de-a lungul mlaștinilor și în codri ei cunoșteau unele poteci ascunse, propice atacului prin surprindere; aceasta mai înseamnă și că, în zonele necultivate, izolând, ca niște insule, seniorlile cățărate pe marginile podișurilor și pe dealuri, ei găseau popasuri și puncte de sprijin în așezările ocupate de populații sălbatice.

Erau numeroase aceste așezări situate în inima Chinei. În 720, un principe din Lu[139] a reînnoit o alianță încheiată de tatăl său cu populația Rong, care trăia în regiunea mlăștinoasă ce separă Hu-nan de Shan-dong, la hotarele micii seniorii Cao. În anul 669, Cao a fost atacată de barbarii Rong. Lu i-a atacat pe aceștia în 667[140]. În 643, barbarii Rong comit nelegiuiri pe domeniul regal: nu se știe de unde vin[141]. Dar când, în 648, triburile Di l-au atacat pe rege, au fost ajutate de barbarii Rong din Yang-jin: aceștia se așezaseră în regiunea Luo-yang, chiar în vecinătatea capitalei[142]. În 637, populațiile Rong din Lu-hun, stabilite în valea de sus a râului Yi, afluent al râului Luo-yang, au dat mult de furcă prinților din Qin și din Jin; în 605, sunt atacate de prințul din Chu: și asta pentru că s-au făcut stăpânii unei regiuni de defilee și trecători între afluenții râului Luo și văile înalte ale afluenților râului Han[143]. La apus, se află cei din triburile Rong Han, care ocupă intrările în văile ce coboară către Huai. La răsărit, aproape de muntele sfânt din centru (Song shan), sunt stabiliți alți barbari, cei din neamul Yin-rong: ei atacă capitala în 532[144]. În 618, Lu încheie un tratat cu populațiile Luo-rong; acestea locuiesc între Yi și Luo, și mai aproape de capitală[145]. Încercuiți la miazăzi de diferite triburi Rong, regii Zhou, la nord de domeniul lor, se mai izbesc și de alți barbari, triburile Mao-rong, care i-au învins în 589[146]; aceștia din urmă trăiau în regiunile joase din zona meridională a ținutului Shan-xi. După cum se vede, barbarii din cele Patru Mări, departe de a trebui să-i căutăm la hotarele ideale ale Chinei, se învecinau cu porțile orașului regal.

3. Ținuturile de la periferie. – La fel ca și domeniul Zhou, Statele feudale reprezentau niște bastioane încercuite de așezări barbare.

Să luăm ca exemplu Statul Jin, hărăzit unei mari reușite și care ar fi realizat, poate, unitatea chineză, dacă nu s-ar fi fărâmițat în anul 376 în trei principate rivale, Zhao, Han și Wei (cele trei Jin). La începutul perioadei *Chun Qiu*, domeniul Jin ocupă, în partea de jos a regiunii Shan-xi, un ținut strâmt, cocoțat pe înălțimi, la est de Fluviul Galben, în regiunea râului Fen. Acest ținut domina la sud fundul văii acoperit în mare parte de ape stătătoare (mlaștinile Dong și Gong), care se întind între fluviu și cursul est-vestic al râului Fen. Există aici un adevărat hățiș, bântuit de vulpi și lupi[147]. Triburile Rong (Jiang-rong, Rong din Gua zhou) sălășluiesc aici, fiind în legătură cu triburile Li-rong, care, dincolo de fluviu, trăiau în codrii de la sud de Wei, la marginea ținutului Qin. Principii Jin s-au aliat cu acești Rong încă de la mijlocul secolului al VII-lea: ducele Xian a avut de nevastă o Li-rong și, în 626, triburile Jiang-rong i-au ajutat pe prinții Jin într-un război împotriva Statului rival Qin[148]. În anul 557, tot aceiași Rong aveau încă destulă putere și autonomie încât căpetenia lor să poată să-l oblige pe seniorul din Jin să-l lase să asiste la o adunare a Confederației chineze[149]. La răsărit, la apus și la nord, Jin era înconjurat de triburile Di. Ducele Xian (676-651), care a fost primul ce a mărit hotarele domeniului Jin, înainte de a lua de nevastă o femeie Li-rong, se căsătorise și cu o femeie Di. Aceasta a fost mama ducelui Wen, marele Hegemon; fratele său, Zhao Chui, a fost principalul său consilier. Zhao Chui este strămoșul seniorilor din Zhao, principalul Stat ieșit din Jin[150]. Sora lui Zhao Chui, mama ducelui Wen, era o Di sau, mai exact, o Di *Hu* sau Di *Rong*. Cei din neamul Di Rong (Rong-di) nu sunt alții, se pare, decât Marii Rong (numele dat barbarilor au, după cum se vede, o valoare nedeterminată), care trăiau în nordul provinciei Shen-xi, vestul și nordul provinciei Shan-xi: ei erau stăpânii cursului fluviului în amonte de defileurile Long-men și separau Statul Jin de rivalul său victorios, Statul Qin. La nord, triburile Di ocupau, cu bazinul Tai-yuan, părțile înalte ale provinciei Shan-xi și comandau defileurile care duceau către câmpiile din Zhe-li; astfel izolau ținutul Jin de Yen. La sud-est, în regiunea munților Tai-hang, trăiau cele mai puternice dintre triburile Di, Di Roșii, care pretindeau că-i domină pe ceilalți, Di Albi[151]. Triburile Di Roșii separau ținutul Jin de seniorii Wei și

Qi. Ducii Wen și Zhao Chui au avut amândoi, printre soțiile lor, o Di Roșie, din tribul Xiang-gao-ru[152].

Datorită unui joc de alianțe cu triburile barbare care o încercuiau, Jin a ajuns să intre în contact cu celelalte seniorii. Efortul său pare să se fi îndreptat mai întâi către sud. Încă din prima jumătate a secolului al VII-lea, ducele Xian, aliat cu populația Rong, a pus stăpânire pe micile seniorii din Guo și Yu (654) situate în bucla fluviului, la hotarele domeniului regal[153]. De atunci înainte, influența sa se exercită pe tot cursul mijlociu al Fluviului Galben până la Ho-nei (partea din Hu-nan situată la nord de Huang-he). În această parte, contactul cu Statul Wei devine intim, atunci când ducele Wen a dobândit Ho-nei, pe care Zhou i l-au cedat în 635, spre a-l răsplăti pentru protecția sa împotriva triburilor Di. Jin a putut de atunci să intervină în certurile dintre seniorii le Zhou și Song și să încline către Hu-nan influența crescândă a prinților Chu. În același timp, avansarea celor din Jin pe cursul mijlociu al Fluviului Galben tindea să izoleze seniori ile centrale de triburile Di Roșii. Acestea, și în mod special unul dintre grupurile lor, Di cei Uriași, exercită, pe o lungă perioadă, o puternică presiune asupra seniorilor din Est. I-au atacat pe cei din neamul Song la mijlocul secolului al VIII-lea, apoi pe Qi, Lu și Wei la începutul secolului al VII-lea[154]. Încă din 660, ducele Xian, profitând de rivalitățile dintre triburile Di Albi și Di Roșii, le-a atacat pe acestea din urmă în vizuinele lor muntoase din Shan-xi-ul de est (Dong-shan)[155]. Cucerirea definitivă a avut loc la începutul secolului al VI-lea (din 600 la 592). Ea a fost precedată de o înțelegere cu triburile Di Albe. Una din căpeteniile tribului Di Roșii avea pe atunci drept soție o prințesă Jin[156]. După această victorie, Statul Wei nu a mai fost altceva decât o provincie a Statului Jin. Nu mai rămânea decât să pună stăpânire pe trecătorile din nord, către ținutul Zhe-li. Prima etapă a fost cucerirea bazinului superior al râului Tai-yuan, în ținutul Shan-xi de mijloc. Aceasta a fost realizată în 540. „Pentru a lupta în acele locuri strâmte și povârnite" împotriva pedestrașilor, Jin a trebuit să-și reformeze tactica și să-i oblige, nu fără oarecare greutate, pe nobilii războinici să se transforme în pedestrași[157]. A învins și a devenit stăpân de la marele bazin mlăștinos până la câmpurile acoperite cu salpetru (Da lu), unde tradiția plasa capitala dinastiei Xia. De acolo, a plecat la mijlocul secolului al V-lea,

pentru a cuceri regatul barbar Dai (regiunea Da-tong), ai cărui prinți aveau un câine drept strămoș. Acest ținut, bogat în cai, controla toate trecătorile către câmpiile înalte din Zhe-li: posesorii lor puteau avea influență asupra Statului nordic Yen. Cucerirea a fost isprava unui descendent al lui Zhao Chui, Zhao Xiang-zen, a cărui soră se căsătorise cu prințul Dai. Ea a fost pregătită, încă de la începutul secolului al VI-lea, printr-o străpungere îndrăzneață către nord, în teritoriul neamului Xian-yu (Di din nord)[158]. Expediția, începută în 529 printr-un simplu raid, a fost continuată în anul următor cu ajutorul unei oștiri dotate cu material de asediu. Urmată în 526, ea nu s-a terminat decât în 519. Jin intra din acel moment în contact cu popoarele din stepa nordică[159].

Dominația asupra ținuturilor din vest a fost greu de dobândit și mai ales de păstrat. Încă de la începutul secolului al VII-lea, Jin ajunsese la fluviu, construind locuri fortificate pe malurile sale și încercând să pună piciorul și pe malul său drept[160]. A legat relații cu triburile Rong din sudul râului Wei, în timp ce la nord de bazinul acestuia a practicat o politică de alianță cu seniorii din Liang. Aceștia, stabiliți în unghiul format de fluviu cu râul Luo, încercau să avanseze în nord, către marea buclă septentrională a Fluviului Galben. Ridicau ziduri și construiau orașe, fără a avea suficientă lume pentru a le popula[161]. Tulburările provocate de succesiunea ducelui Xian au slăbit puterea lui Jin între anii 651 și 634, împiedicându-l să pună mâna pe această pradă ușoară. Ea a revenit Statului Qin pe care Jin tocmai încerca să-l încercuiască în bazinul râului Wei. Jin, învins de Qin într-o bătălie desfășurată în acel punct vital în care Fluviul Galben, primind râul Wei și toți afluenții săi, se îndreaptă de la vest către est, a trebuit să-și cedeze teritoriile din partea de vest a fluviului (645).

Qin, avansând mai întâi până la defileul Long-men, a cucerit în 640 ținutul Liang. Între cele două State aflate de acum înainte în contact, a început o rivalitate care, întreruptă de false armistiții, avea să dureze până la fondarea Imperiului, în profitul lui Qin. Fiecare din cele două seniorii rivale căuta să-și stabilească autoritatea asupra barbarilor, supremația revenind aceleia care-și asigura pentru moment alianța lor. Dar, începând cu anul 626, Qin a obținut avantajul și, în 623, ducele Mu de Qin devenea „căpetenia triburilor Rong din vest“[162]. Jin a mai recâștigat ceva teren la începutul secolului al VI-lea, adunând triburile Di Albe

sub autoritatea sa[163]. Prinții din Qin au învins până la urmă, atunci când, avansând în văile râurilor Jing și Luo, au ajuns în secolul al IV-lea să pună stăpânire pe podișurile din Shen-xi, care dominau la vest cursul nord-sudic al fluviului[164]. Zhao, moștenitorul statului Jin în Shan-xi, a pierdut atunci definitiv teritoriile de pe malul drept al lui Huang-he. Încercările sale de a domina barbarii Hu au eșuat, cu toate că el se străduise să adopte metoda lor de luptă și crease un corp de arcași călări[165].

Astfel Jin, care nu ocupa la început decât un mic canton de munte, a ajuns să pună stăpânire pe întreg ținutul Shan-xi, câștigând din aproape în aproape, ocupând mai întâi trecătorile și gurile de văi. Datorită unor înrudiri, unor alianțe, unei acțiuni de pătrundere completate de lovituri de forță, el a reușit să adune în jurul lui, într-o confederație, grupuri de barbari, folosindu-se de dezbinările lor, apoi anexându-le și asimilându-le.

Istoria marilor State feudale este foarte asemănătoare celei a Statului Jin. Toate erau la începutul perioadei istorice mici seniorii izolate în ținuturi cu acces dificil. Statele care au obținut cele mai mari succese sunt senioriile periferice. Ele puteau să ia în serviciul lor marile mase barbare răspândite în stepe, munți, zone mlăștinoase. Le-au adunat în jurul marelui bazin al Fluviului Galben. Sub influența lor s-a pregătit unitatea chineză.

Căpeteniile Provinciilor de graniță sunt marii Hegemoni ai secolului al VII-lea. În timp ce cu ajutorul triburilor Rong și Di, Jin și Qin puneau bazele unor mari State în regiunile Shan-xi și Shen-xi, Qi, căutând să grupeze, la nord și la sud, barbarii maritimi, și cucerindu-i pe muntenii de pe promontoriul Jiao-zhou, făcea din Shan-dong o întinsă seniorie. În același timp la sud, acționând spre est și spre vest, cucerind mlaștinile râului Huai, munții din Si-chuan și chiar pe cei din Yun-nan, Chu aduna în confederație triburile Mau și Yi în jurul ținutului Hu-bei, iar prin văile înalte ale râurilor Han și Huai împresura, cu o forță sporită, senioriile centrale din Hu-nan. Printre acestea din urmă, una singură, cea din Song, a putut un moment să se gândească să devină un Stat puternic. Ea era în contact cu barbarii din Huai. La începutul secolului al VII-lea, a încercat să le capteze puterea cu scopul de a-și exercita hegemonia.

A exercita hegemonia însemna a comanda ca un stăpân senioriile centrale. Scopul tuturor Hegemonilor era de a domina

regiunea Hu-nan occidentală. Acolo se află inima Chinei antice. Acolo s-a format națiunea chineză. Țară izolată, dar la care se ajunge relativ ușor, ale cărei văi strălucesc în toate zările, regiune intermediară între podișurile de loess, izolate de văi închise, și câmpiile aluvionare, pe jumătate inundate, fărâmițate de mlaștini, Hu-nan a fost mai întâi împărțită între seniorii minuscule și slabe triburi barbare. De jur-împrejur, în regiuni mai întinse și fără îndoială locuite de populații mai puțin dense și mai puțin stabile, mari State s-au format, dezvoltându-se mai întâi către exterior, căutând (am văzut-o prin exemplul lui Jin) să întrerupă comunicațiile rivalilor lor cu barbarii, silindu-se reciproc să se întoarcă, exercitând toate o presiune convergentă asupra senioriilor centrale: toate plănuiau să le cucerească. În felul acesta a fost realizat un amalgam. În timp ce în centru se crea națiunea chineză, la periferie se ridicau State care, propunându-și să anexeze centrul Chinei, au sfârșit, la rândul lor, prin a deveni chineze.

III. Formarea unităților provinciale

Comparând câteva fapte, se poate ghici importanța mișcării de unificare ce a continuat în perioada feudală. În 478, în regiunea Hu-nan, locuitorii orașului Rong-zhou (sau Rong-cheng: *orașul Rong*-ilor) s-au revoltat împotriva seniorului, prințul de Wei, care a îndrăznit să-i trateze de barbari[166]. Fără îndoială că prințul considera asimilarea lor incompletă; dar ei se pretindeau și se simțeau chinezi. Cu câțiva ani mai înainte (500), oamenii din Lai, din regiunea Shan-dong, care se aflau în contact cu cei din Qi de cel puțin un secol, și care au fost cuceriți, încorporați, deplasați din 566, mai erau încă socotiți simpli barbari, dansând dansuri sălbatice[167]. Aceasta era opinia celor care pretindeau că reprezintă spiritul vechii Chine; dar prinții de Qi nu trebuiau să-i disprețuiască încă pe barbarii din Lai, căci ei înșiși, în acea epocă, abia începuseră să se intereseze de ritualuri. În schimb, încă de la sfârșitul secolului al IV-lea, Qi era celebru pentru bogata sa cultură și pentru interesul pe care-l manifesta față de savanți. „Se numărau (la Qi) cu sutele; au fost (acolo) aproape de o mie"[168].

Dacă Hu-nan reprezintă *Floarea centrală* (*Zhong hua*), în provinciile marginale a înflorit civilizația chineză. Acolo este

locul în care, în federațiile mai mult sau mai puțin stabile reunite în jurul unui cârmuitor puternic, a fost simțită cu putere mândria de a fi chinez; acolo au devenit chinezii conștienți de superioritatea lor asupra barbarilor și de îndatoririle pe care acest lucru le impunea. La începutul secolului al VII-lea, în timpul marii bătălii împotriva triburilor Di apărute din toate părțile, Guan Zhong, ministru al lui Qi, a enunțat principiul conform căruia „toți chinezii (*zhu Xia*) sunt rude“[169]. Atunci, și deseori cu cheltuieli comune, au fost construite zidurile de apărare împotriva „barbarilor (care) sunt niște lupi de o aviditate de nepotolit“. Așa sunt, de exemplu, meterezele construite în anul 658 la Xing (în ținutul Zhe-li) de soldații din Qi, Song și Cao, sau zidurile ridicate la Wei (la nord de Hu-nan), în 648, de prinții ce formau o federație în jurul Hegemonului din Qi[170].

În vechime, o seniorie se compunea dintr-un oraș fortificat, împrejmuit de o periferie protejată de alte ziduri. În interior se aflau câmpuri cultivate, mai departe regiuni necultivate, munți împăduriți, mlaștini acoperite de stuf și de mărăcinișuri. Orașul seniorial servea de refugiu și, după depărtarea la care se aflau, locuitorii erau supuși la corvoade sau la îndatoriri mai mult sau mai puțin grele. Numai locuitorii din domeniul zidit (*fong tien*) contribuiau la căsătoriile fiicelor seniorului[171]. Senioriile mărginașe, care se dezvoltau asimilându-i pe barbari, au împins mai departe hotarele lor zidite. Un poem din *Shi jing*, ce ar data de la sfârșitul secolului al VII-lea, celebrează construcția unui zid destinat să-i oprească pe nomazii din nord[172]. Construcții asemănătoare se înmulțesc. Noile ziduri au avut mai ales drept scop apărarea marilor State împotriva barbarilor pe care o seniorie rivală încerca să-i trimită împotriva lor pentru a le ataca pe la spate. Când Qin, de exemplu, la începutul secolului al IV-lea, a construit un zid lung la Gan-su, el voia să protejeze, împotriva unor triburi nesupuse, teritoriile nou cucerite, dar înaintarea sa în aceste teritorii se explică prin dorința de a nu se lăsa invadat de Statele moștenitoare ale lui Jin, care, și ele la rândul lor, își prelungeau către nord teritoriile[173]. Astfel Wei (unul dintre cei trei Jin) a ripostat, în anul 353, fortificând malurile râului Luo: zidul său a mers până la colțul de nord-est al marii bucle a Fluviului Galben. Tot așa, regele Wu-ling din Zhao (325-299) a ridicat un zid lung la nordul teritoriului Shan-xi. Zhao a mai construit și

fortificații pentru a se apăra de Wei (în 333), precum și altele, la est, pentru a se apăra împotriva Statului Yen, din provincia Zhe-li (în 291)[174]. Din anul 369, prințul Statului Zhong-shan, tot din Zhe-li, a construit un zid care-l proteja de Zhao. Tot așa, încă de la sfârșitul secolului al V-lea, regele Xuan din Qi ridicase un zid de mai bine de o mie de *li* care părea că se opune incursiunilor barbarilor de pe râul Huai, dar care, de fapt, îl izola de Chu[175]. În sfârșit, Chu, la rândul său, construise la nord-vestul ținutului Hu-bei zidurile de la Fang: ele marcau limitele înaintării sale către senioriile centrale[176].

Se vede deci prin ce procedeu ținuturile chineze și-au trasat adevărate hotare. În timp ce, sub presiunea Provinciilor de graniță, se opera un amalgam de populații, unități provinciale luau naștere. S-au format mai întâi o civilizație chineză și provincii chineze. În sfârșit, în noile ținuturi dimprejurul Chinei antice, noi State încercau să se reorganizeze.

Asupra creării serviciilor publice și a domeniilor Statului, nu deținem decât informații mediocre. Fapt remarcabil, ele provin aproape în exclusivitate din senioriile care au exercitat hegemonia. Este vizibil că principalele resurse ale marilor seniorii au provenit, mai întâi, din contribuțiile seniorilor grupați în confederații. Datorită acestui fapt, îl vedem în mai multe rânduri pe Zheng plângându-se de birurile apăsătoare impuse de Jin. Acestea constau în cadouri de stofe și cai. Mai cuprindeau și unele corvezi[177]. Marii principi căutau să se asigure de venituri mai puțin precare. Qi trece drept unul care (din secolul al X-lea, se spune) „a făcut să înflorească pretutindeni munca meșteșugarilor și negustorilor și (ar fi) încurajat negoțul avantajos cu pește și cu sare“[178]. În timpul domniei ducelui Huan (685-643), primul dintre Hegemoni, Guan Zhong, reformând guvernul, „a instituit un beneficiu asupra monedei, a peștelui și a sării, cu scopul de a-i ajuta pe săraci și de a-i răsplăti pe oamenii înțelepți și capabili“[179]. O operă atribuită lui Guan Zhong ni-i arată, pe acest ministru înțelept și pe ducele său, atenți la problemele minelor, metalurgiei și monedei[180]. În anul 521, exista la Qi o administrație destul de complexă. Monopolurile produselor forestiere, ale produselor din lacuri, mlaștini și, în sfârșit, monopolul crescătoriilor de scoici și al salinelor erau repartizate în diferite

servicii[181]. La Jin, munții, mlaștinile, pădurile și salinele reprezentau de asemenea „avuții ale Statului“[182]. Salinele par să fi constituit principala bogăție națională. Minele trebuie să fi contribuit și ele la aceasta. Chu avea rezerve de cupru la care putea să facă apel pentru a dobândi alianța cu Zheng (641)[183]. Jin deținea fier: îl vedem în anul 510 impunând fiecărui supus o contribuție de un obroc de minereu[184].

Din momentul în care senioriile au înglobat în hotarele lor zidite terenuri care, odinioară, simple zone de graniță, înconjurau zidurile periferiei lor, este probabil că mari lucrări au fost întreprinse pentru a transforma în bunuri naționale pădurile din munți și văile noroioase. Aici mitologia politică plasa bârlogul demonilor împotriva cărora seniorul, cu ajutorul unor arme magice, își apăra poporul (demoni și barbari se aseamănă foarte mult). Sunt șanse ca lucrările de asanare a căror glorie este pusă pe seama unor îndepărtați strămoși să fi fost isprava unor seniori destul de bogați și destul de bine utilați pentru a le furniza țăranilor lor noi câmpuri de cultură. Aceste lucrări solicitau o mână de lucru numeroasă și tehnicieni pricepuți. Ele înspăimântau spiritele demodate. A le întreprinde, se credea, însemna a pune senioria în pericol. Avem, asupra acestui punct de vedere, un document semnificativ: „Prințul din Han, văzând că Qin reușea în toate întreprinderile sale, a vrut să-l ruineze... I-a trimis deci un inginer hidrograf... Acesta l-a sfătuit mișelește pe prințul din Qin să străpungă un canal care ar duce apele râului King de la muntele Zhuang către vest și de la Hu-kou, de-a lungul munților din nord, pentru a le deversa la est în râul Luo. Parcursul urma să fie de mai bine de trei sute de *li*. Își propuneau să se servească de canal pentru irigarea câmpurilor. Lucrările erau pe jumătate executate când șiretenia a fost descoperită“[185]. Qin a avut îndrăzneala să continue: n-a avut decât de câștigat transformând în pământuri arabile mlaștinile care ocupau o bună parte a domeniului său: „Când canalul a fost terminat, s-au slujit de el pentru a scurge apele stătătoare și pentru a iriga câmpurile acoperite de salpetru pe o suprafață de patru milioane de pogoane... Ținut până atunci situat între trecători, (Qin) a devenit o câmpie fertilă, în care n-a mai existat foamete. Qin a devenit prin aceasta bogat și puternic și, în cele din urmă, i-a cucerit pe seniori“[186]. Tot așa Xi-men Pao

(între 424 și 387) a îmbogățit ținutul Wei drenând și irigând regiunea Ho-nei situată între Fluviul Galben și râul Zhang[187].

Ne-ar plăcea să dispunem de mai multe informații asupra marilor întreprinderi ale Statului care au făcut din China o țară cu o cultură continuă și care i-au permis să aibă o populație omogenă. Putem presupune că aceste lucrări datează din vremea Regatelor combatante și sunt opera unei epoci pe care istoria tradițională o prezintă ca pe o eră de anarhie. Faptul că aceste întreprinderi au trecut drept nebunești și ruinătoare arată cât de nouă și neîncetățenită era concepția de Stat mare și activ.

În rest, tot ceea ce tindea să confere o oarecare forță unei puteri centrale era considerat ca o inovație nelegiuită. Cunoaștem astăzi opera legiștilor la fel de prost ca pe cea a tehnicienilor. În mod sigur, în perioada Regatelor combatante au fost întreprinse și mari lucrări legislative. Nu știm nimic sigur asupra lor, cel mult rezistențele și criticile pe care le-au inspirat. Mai multe coduri au fost edictate la sfârșitul secolului al VI-lea, cel al lui Zheng, în anul 535, și cel al lui Jin în 512[188]. Acestea au fost gravate pe tripozi. Istoria începe prin a afirma că fonta acestor vase avea să atragă cele mai mari calamități. De exemplu, ea avea să facă să apară pe Cer Steaua de Foc. După care istoria constată că într-adevăr capitala Statului Zheng a fost distrusă de un incendiu[189]. Astfel a fost pedepsită crima reproșată novatorilor. Aceasta consta în a pretinde să înlocuiască tradiția prin lege. Se pare că legiștii voiau să sporească importanța regulamentelor și să crească puterea administrației princiare. Ei nu s-au mărginit, fără îndoială, după cum sunt acuzați, la agravarea pedepselor, ci se pare că în materie legislativă progresele ideii de Stat s-au tradus mai întâi printr-o reglementare mai strictă și mai severă a crimelor de lezmaiestate. Codurile căutau, aparent, să reducă puterea aristocrațiilor locale și a *asociațiilor* private. Inovațiile administrative de la Zou-chan la Zheng au fost considerate ca atentate la drepturile private: „Să ne luăm hainele, pălăriile, să le ascundem bine! Să ne luăm pământurile și *să ne asociem* (pentru a le apăra)! Cine-l va omorî pe Zou-chan? Îl vom ajuta pe acest eliberator!“ Dar plebea pare să fi înțeles destul de repede binefacerile intervenției Statului: „Avem copii, tineri; Zou-chan îi instruiește! Avem pământuri, Zou-chan le face fertile! Când Zou-chan va muri, cine-i va succeda?“[190]

Nici unul dintre marile State chineze, înaintea celor din dinastia Qin, nu a știut să ruineze aristocrația. Singura tentativă interesantă în acest sens a fost făcută la Jin și a reușit prea puțin. Ducele Xian din Jin încercase să-l încercuiască pe Qin, prin sud și nord, dominând triburile Li-rong și ținutul Leang. Qin nu a putut să sfărâme încercuirea decât profitând de tulburările care l-au slăbit pe rivalul său la moartea ducelui Hien. Mai multe ramuri din familia princiară și-au disputat puterea, iar Qin, luându-le apărarea pe rând, a putut să încheie tratate avantajoase. S-a hotărât atunci la Jin să nu se mai atribuie dregătorii și domenii fiilor prinților[191]. Totuși ideea de a face din întregul Stat domeniul direct al seniorului era prea revoluționară ca să nu pară greu de aplicat. Ducele Cheng (605-598) a menținut principiul adoptat, dar a acordat dregătorii și a atribuit pământuri dacă nu rudelor sale, cel puțin marilor săi demnitari. A avut grijă, e adevărat, să nu le acorde drept de moștenire fiilor mai mari ai acestora. Fără îndoială că prin diviziunea privilegiilor spera să împiedice fondarea unor familii la fel de puternice ca acelea apărute din casa princiară[192]. În fapt, la fiecare cucerire, nu s-a putut evita distribuirea de pământuri căpeteniilor oștilor victorioase[193]. Șase mari familii au luat astfel naștere. Ele au reușit, în 514, să extermine ramurile mai mici ale casei ducale. Prinții din Jin s-au străduit să întrețină între aceste familii o stare de rivalitate. Ele au luptat într-adevăr una împotriva celeilalte, dar, reduse la trei (Han, Wei și Zhao), au sfârșit prin a-i înlătura pe duci și a-și împărți teritoriul ținutului Jin (403). Să mai notăm că Zhao a păstrat cea mai mare parte (toată partea de nord) a provinciei Shan-xi, Han și Wei și-au împărțit partea de jos a acesteia, precum și cuceririle lui Jin din Hu-nan.

Perioada feudală a reușit mai degrabă să facă să apară unități provinciale decât să edifice State. Provinciile, ale căror contururi încep atunci să se schițeze, participă toate la aceeași civilizație. Națiunea chineză este pe cale să se formeze, pământul chinez pe cale să se amenajeze. Mai rămâne de creat China. Mai rămâne, cu deosebire, să se constituie un Stat chinez.

CAPITOLUL III

Imperiul

I. Întemeierea unității imperiale

1. Opera seniorilor din Qin. – În primele secole ale perioadei *Chun Qiu* ia sfârșit izolarea politică. Pentru a opune rezistență raidurilor triburilor Rong și Di, sau pentru a reprima răzmerițele interne ale unei seniorii, au început să se formeze coaliții de moment, instabile și puțin puternice. Ele se fac și se desfac după nevoile momentului, răspunzând unor interese de canton. Aceste coaliții își propun menținerea *statu quo*-ului local. În ele pare să domnească principiul întrajutorării feudale.

La sfârșitul aceleiași perioade, interesele provinciale dictează diplomația. Se pare că asistăm la apariția unui soi de politică a marilor puteri. Acestea, desfășurându-și grosul activității în Provinciile de graniță, se dezvoltă către exterior și asimilează forțe noi. În interiorul Confederației, ele tind să organizeze zone de influență. De aici, importanța ce par să o fi avut atunci, în evenimentele politice, micile principate din centru, precum Lu, Zheng și Song. Ele nu sunt totuși decât clientele marilor puteri de la marginile Confederației. Acestea din urmă preferă, de multe ori, să mărească teritoriul protejatelor lor și să nu se întindă prea mult în China centrală. În acele vremuri, se pare că diplomația căuta echilibrul. Încerca să organizeze, prin intermediul unor adunări periodice, o oarecare stare de bună înțelegere și un fel de învoială.

La începutul perioadei *Regatelor combatante*, principatele de margine au ajuns să creeze domenii provinciale care, fără a avea

încă hotare bine conturate, încep să se învecineze. În același moment apare și practica alianțelor între marile puteri. Jin, care este neliniștit de înaintarea lui Chu în provincia Hu-nan, nu are nici un mijloc să-l influențeze direct, dacă nu vrea să-l înfrunte direct chiar în Hu-nan. Se folosește atunci de Lu, vasalul său de la răsărit, pentru a intra în relație cu principatul barbar Wu. Acesta, din provinciile Jiang-su și An-hui, unde este așezat, poate, în stânga sa, să amenințe Statul Chu și să-i stăvilească înaintarea către Hu-nan-ul de est (584 î.e.n.)[194]. Wu, care din misiunile militare ale lui Jin învață să lupte, obține, în anul 506, o mare victorie asupra lui Chu. Dar acesta i-a pregătit o ripostă. Încă din 505, prinții din Yue (Zhe-jiang) îl atacă pe Wu pe la spate, pun capăt succeselor sale și, în sfârșit, în 473, îl distrug. Chu, dacă a scăpat de un pericol presant, nu a făcut decât să schimbe un rival cu altul. Trebuie să-și folosească toate forțele împotriva lui Yue (339-329). Ajunge să-i smulgă vechiul teritoriu Wu, apoi îl respinge către sud. Aceste evenimente au deturnat către est activitatea lui Chu, chiar în momentul în care cea a lui Jin (oprit la apus de Qin) se îndreaptă tot către ținuturile răsăritene. De unde importanța politică, la acel moment, a statelor din nord-est, Qi, în regiunea Shan-dong și noua putere, Yen, în regiunea Zhe-li. Politica era atunci dusă de cele Șase Regate, Chu, Qi și Yen plus cele trei State moștenitoare ale lui Jin (cele trei Jin): Zhao, Han și Wei, în timp ce la apus se extindea puterea lui Qin. Această perioadă este cea a coalițiilor de la nord la sud (*Ho-zong*) și a ligilor de la vest la est (*Lien-heng*). [*Zong* reprezintă urzeala, iar *Heng*, bătătura țesăturii; *Heng-zong* semnifică de asemenea brazdele care se întretaie perpendicular.] La începutul perioadei coalițiilor de la nord la sud și de la vest la est (secolele IV-III), confederațiile marilor puteri sunt create pe moment. Ele au ca scop limitarea succeselor unuia dintre marile regate. Acestea încearcă să-și taie calea unul altuia. Coalițiile lor sunt acțiuni de baraj[195].

Către sfârșitul perioadei, lupta pare să se circumscrie între Qin și Chu. Chu prezidează coalițiile de la nord către sud care au ca scop să se opună la înaintarea lui Qin. Aceste coaliții de la nord la sud tind mai ales către menținerea pentru moment a unui *statu quo*. Ele par să implice o politică bazată pe principiul federalismului. Qin, practicând sistemul *Lien-heng* (aceste cuvinte

ajung să nu mai desemneze niște coaliții, ci chiar o extindere de la vest la est), pare, dimpotrivă, să inaugureze o politică de anexare vizând absorbirea completă a tuturor seniorii lor și crearea unui Stat centralizat. Politica lui Qin a învins. Ea a dus la fondarea Imperiului chinez.

Începuturile Statului Qin fuseseră foarte modeste. La început, a fost o foarte mică seniorie stabilită, în zona centrală a provinciei Shen-xi, pe malurile râului Wei. Înconjurată din toate părțile de barbari, această seniorie a fost amenințată să fie prinsă în cleștele pe care Statul Jin i-l întindea pentru a o închide la nord-est și sud-vest. Strânsoarea lui Jin a putut fi destul de repede desfăcută. Acest lucru a fost posibil imediat ce Qin, după ce s-a războit cu triburile Rong din Dang-she (714) și Peng-xi (697) și a anexat micul Stat din Guo (Guo occidental, 687), și-a creat un culoar de acces către marele cot al fluviului (Ho-qu) și senioriile centrale din Hu-nan. Din acel moment, lui Jin i-a fost greu să-l învăluie, cu ajutorul triburilor Li-rong, pe Qin prin sud-est[196]. În anul 677, Qin a legat relații cu senioriile Liang și Rui, situate la vest de Huang-he. A cucerit teritoriul triburilor Rong din Mao-jin și a comandat un important vad al fluviului, cel de la Mao[197], apoi a pus stăpânire pe ținutul Liang (640)[198]. Această pătrundere către nord-vest, de-a lungul Huang-he-ului, a fost consolidată cu răbdare printr-o acțiune de înaintare în văile înalte ale râurilor Jing și Luo. În 444, o victorie asupra triburilor Rong din Yi-qin a deschis lui Qin provincia Gan-su și partea de sus a regiunii Shen-xi. Pericolul de a fi împrejmuit de Jin prin nord-vest a încetat la sfârșitul secolului al IV-lea[199].

Mai puțin decât Jin și Chu, Qin a intervenit în Hu-nan. O tentativă de a domina la Zheng (630-628) a fost rapid abandonată. Zheng, care controla trecerile către afluenții răsăriteni ai râului Han (Hu-bei), a fost, între Jin și Chu, un teren de lupte în care cele două State s-au uzat reciproc. Zheng a sfârșit prin a fi anexat de Han, unul dintre cele trei State Jin, în anul 375. Pericolul unei încercuiri prin sud-est ar fi putut amenința din nou Qin, dacă Jin nu ar fi fost de atunci divizat în State care nu au știut deloc să aibă o politică comună. La drept vorbind, Qin a parat dinainte acest pericol procedând el însuși la o încercuire prin vestul bazinului

râului Han. Momentul decisiv a fost cel în care Chu, pe care Jin îl atacase la est prin Wu, a trebuit să-i ceară lui Qin o alianță. Din acel moment, în timp ce Chu începea să se strecoare către est, Qin a putut să domine toate regiunile din sud-vest. Alianța acordată lui Chu datează din anul 506[200]. Din 475, Qin intră în relație cu țara Shu (Si-chuan, regiunea Cheng-du) și, ocupând cheile lanțului de munți Qin-ling, pătrunde prin înălțimi în partea răsăriteană a bazinului Han. În 441, regiunea Han-zhong (Shen-xi meridional) este disputată între Chu și Qin ce poate fi văzut cum începe să acționeze pe flancul occidental al Hu-bei-ului. În 387, țara Shu este atacată, iar regiunea Han-zhong cucerită[201]. În 316, după ce a învins (318) o coaliție a Statelor de nord (Han, Zhao, Wei, Yen și Qin), sprijinite de neamurile Xiong-nu (hunii), Qin pune stăpânire pe țara Shu și, la puțin timp după aceea, pe țara Ba (Si-chuan-ul meridional, regiunea Zhong-jing)[202]. Stăpân al Statelor Gan-su, Shen-xi și al Si-chuan-ului răsăritean, Qin a devenit marea putere a vestului. El începe imediat cucerirea Chinei orientale.

Această cucerire a fost condusă cu vivacitate. Qin organizase o oștire ușoară și mobilă, dominată de cavaleriști și pedestrași. Celelalte State continuau să se folosească de care și purtau războaiele după regulile tacticii feudale. Făceau mari demonstrații de forță, apoi își dizolvau trupele. Qin a purtat războiul cu duritate. „Îi urmărea pe fugari“ și nu ezita nici să ucidă („pe valurile de sânge pluteau scuturile“), nici să anexeze[203]. Adversarii săi ori căutau să îmbuneze „Fiara fioroasă“ – așa numeau ei Statul Qin – și „seniorii își ciunteau pe întrecute din teritorii pentru a i le oferi“, ori recurgeau la vechile stratageme politice: comploturi, tentative de asasinat[204]. Qin i-a lăsat să se epuizeze. Regele Zhao-xiang (306-251) „i-a nimicit“ pe cei din Zhou (domeniul regal s-a scindat în două principate: Zhou răsăritean și Zhou apusean) în 256-249; dar moartea sa, apoi două domnii efemere și o regență au făcut ca Qin să treacă printr-o perioadă de stagnare. Regele Zheng, urcat pe tron în 247, a trebuit, la majoratul său (238), să înăbușe o revoltă și nu a putut să se debaraseze decât în 235 de tutela ministrului său Lu Bu-wei (care trecea drept tatăl său adevărat). În 234, el a început să-și pună oștile pe picior de război. A acționat imediat cu o rapiditate decisivă. Din 233, suveranul regatului Han „cerea să devină supus“. Dar Qin dorea

să termine cu feudalitatea: nu s-a mulțumit cu o declarație de vasalitate. În anul 230 Han a fost anexat. Zhao a fost în 228, iar Wei în 225. Chu, împins încă din 278 mereu la est, către ținutul An-hui, a fost cucerit în 223, apoi Yen în 222 și, în sfârșit, Qi în 221. „Cei șase regi au suferit toată povara crimelor lor“ și Zheng din Qin și-a luat titlul de Shi Huang-di (221). I-au trebuit cam zece ani ca să pună bazele Imperiului[205].

2. *Qin Shi Huang-di.* – Primul Împărat nu a domnit decât unsprezece ani (221-210). A avut timpul să stabilească Chinei hotarele care trebuiau să-i permită să aibă o politică externă. El a pretins chiar să-i confere o organizare centralizată care ar fi făcut din ea un Stat puternic.

Sima Qian și Ban Gu, istorici pătrunși de spiritul tradiționalist, nu au vrut să pună în lumină decât duritatea guvernării lui Qin Shi Huang-di. A fost rău, căci dinastia sa nu a durat. Ban Gu, căruia îi place să-l trateze de bastard, afirmă că a fost rău și crud[206]. Dorind să denigreze omul după bunul lor plac, istoricii au ascuns grandoarea operei sale. Fără îndoială că nu au înțeles-o. Qin Shi Huang-di nu este, pentru ei, decât un exemplu perfect de suveran decăzut, ale cărui succese sunt toate nefaste. Ei i-au denaturat toate faptele și au făcut din el un personaj convențional. Este greu să se reconstituie o imagine corectă a domniei sale și abia dacă pot fi marcate câteva dintre trăsăturile Primului Împărat.

Era, se pare, un spirit pozitiv. Îi plăceau tehnicienii și specialiștii. Activ, metodic, știa să citească rapoartele și să facă anchete. Ținea să ia decizii personal. Pretindea o strictă disciplină. I-a păstrat cu fidelitate pe aceiași dregători. Le-a impus o unitate de acțiune, iar ei i-au urmat principiile și după moartea sa. Nu-și concepea „meseria“ de Împărat ca pe o dregătorie rituală și pasivă. A vrut să pună bazele fidelității monarhice pe o religie a persoanei imperiale. Individualitate energică și dintr-o bucată, dacă exista în el geniul fondatorului, mai avea, în schimb, și trăsături care nu erau, probabil, pe placul chinezilor, atât par de extraordinare în țara lor. Primul Împărat nu avea nimic din aventurierul norocos sau din înțeleptul liniștit, care par să dețină totul de la Destin, pentru că datorează totul anturajului lor și care par să se încredințeze cu totul Cerului, fiindcă recurg pentru orice lucru la expedientele riscante ale favoriților de moment. Aceștia

sunt eroii naționali pe care gloria i-a consacrat. Dar Qin Shi Huang-di era lucid și țintea sus. Calitățile sale de bază au fost, se pare, o îndârjire rațională și spiritul de continuitate.

Succesele sale militare s-au datorat unui plan bine urmărit. Nu a atacat Chu, dușmanul său de la sud, decât după ce i-a învins pe rivalii imediați de la nord, cei trei Jin. A așteptat, pentru a-l înfrânge pe Qi și a înainta către est, să fie dusă până la capăt înfrângerea Statului Chu. Astfel el evita să fie atacat din lateral, în mersul său triumfal către răsărit. Același spirit de decizie susținută se regăsește și în eforturile făcute pentru organizarea Imperiului. Shi Huang-di a inovat puțin. A întrebuințat creațiile administrative ale prinților din Qin, predecesorii săi, dar a avut îndrăzneala să le conceapă ca valabile nu pentru un simplu Stat feudal, ci pentru un întreg Imperiu. A declarat perimată teoria *vasalilor-barieră* (*fan chen*), stabiliți ca niște metereze în jurul domeniului direct al Fiilor Cerului[207]. A extins la toate ținuturile cucerite sistemul prefecturilor (*Xian*) și al districtelor militare (*Jun*)[208]. Prinții din Qin începuseră, din 687, să stabilească prefecturi în teritoriile anexate. Împărțirea în prefecturi a devenit o regulă în 350[209]. Dar a persistat și obiceiul de a acorda privilegii fraților prințului (de exemplu, s-a dat unul în 286[210]) și se plasa, de cele mai multe ori, un senior înfeudat în fruntea unui teritoriu nou cucerit. Astfel a fost lăsată la început regiunea Shu unui prinț localnic, apoi a fost făcută privilegiul unui prinț din casa de Qin: acesta a fost înlocuit în 285 cu un simplu guvernator[211]. În anul 277, o nouă pătrundere în Si-chuan a permis crearea unui nou district, cel de la Qian-zhong[212]. În timpul domniei lui Qin Shi Huang-di, după revolta lui Lao Ai, marchiz de Chang-xin (238), nu mai poate fi vorba de privilegii. Orice cucerire duce la crearea unor districte și prefecturi noi. Împăratul a preferat să intre în luptă cu tradiționaliștii decât să păstreze ceva din principiile feudale. A decretat, în 221, că China va fi divizată în treizeci și șase de districte. În 213, a păstrat această organizare, cu toate că i se reproșa că ea făcea nesigură menținerea ordinii. Fiecare district militar avea în fruntea sa un administrator civil (*Jun-shou*) și un guvernator militar (*Jun-wei*)[213]; un al treilea personaj (*Jun-yu-she* – supraintendent) exercita o funcție de control (a cărei întindere nu este bine cunoscută). Principiul colegialității a fost regula pentru administrația centrală. Qin Shi Huang-di nu a

permis supraviețuirea nici unei puteri care să fi fost deplină sau autonomă.

Din toată ierarhia nobiliară, el nu a păstrat decât un singur titlu, cel de marchiz, titlul de marchiz părând să corespundă existenței unei nobilimi de Curte[214]. Adevărata nobilime a fost constituită de corpul funcționarilor. Aceștia erau repartizați în douăzeci de grade ale unei ierarhii care data la Qin din secolul al IV-lea, și pe care Primul Împărat a extins-o în întreg Imperiul[215]. Începând cu gradul al patrulea, nobilii erau scutiți de corvezi. Noblețea se putea dobândi prin intermediul darurilor făcute Statului, mai ales în perioade de sărăcie. Ea se baza mai degrabă pe bogăție și pe serviciile făcute decât pe naștere. Sancțiunile, pozitive sau negative – promovări sau degradări – au servit ca principii de guvernare. Ele au ajutat la operarea unui amestec al claselor sociale și au fost deseori folosite pentru a contribui la amestecul de populații. Încă din anul 286, se observă conferirea unor titluri sau amnistierea unor crime cu scopul de a se popula cu oameni din regiunea Qin un teritoriu cucerit[216]. Shi Huang-di a practicat pe scară largă sistemul strămutării inaugurat de predecesorii săi. În anul 239, el i-a dislocat din Shen-xi în Gan-su pe toți locuitorii unui oraș revoltat[217]. În anul următor, patru mii de familii au fost deportate, în chip de pedeapsă, în regiunea Shu (Si-chuan)[218]. Noi dislocări au avut loc în anul 235[219]. Invers, toate familiile puternice ale Chinei au fost obligate să vină să locuiască în capitală. Se poate presupune că aceste deplasări nu au avut ca scop doar dorința de a teroriza sau de a deține ostatici. Se pare că Shi Huang-di a vizat în mod conștient rezultatul pe care l-a obținut într-adevăr: să grăbească asimilarea diverselor populații ale Chinei. Unele măsuri legislative (pe care le vom studia într-un alt capitol) manifestă intenția de a întări unificarea etnică prin unificarea obiceiurilor și a justiției.

În același timp în care acționa pentru crearea poporului chinez, Împăratul acționa și pentru crearea Chinei. În urma lungilor războaie dintre cele Șase Regate, țara era plină de vagabonzi și de tâlhari. În 216, în timp ce Împăratul, vrând să facă o inspecție, se plimba incognito prin capitală, însoțit numai de patru soldați, el a fost atacat de bandiți. A decis să curățe Imperiul de aceștia. În 214, i-a reunit în masă și s-a folosit de aceste mari bande pentru a spori și a apăra teritoriul Imperiului. Una dintre aceste bande a

fost trimisă în sud-est[220] și a contribuit la cucerirea țării Yue (sau Yu-yue), începută de Chu în 333. Popoarele din Yu-yue au fost la acea dată respinse din Zhe-jiang către regiunile litorale din sud (Fu-jian, Guang-xi, Guang-dong septentrional). Campania întreprinsă în sud de Shi Huang-di a început, fără îndoială, din primul an al Imperiului. A fost mai întâi cucerit Fu-jian, apoi cele două Guang. Înaintarea chinezilor, ajutată de deportări repetate de populație, a atins, poate (?), în timpul marelui efort din 214, toate regiunile de coastă de la Annam până la capul Varella. Trei noi districte militare au fost fondate. China, către sud, a ajuns să se învecineze cu marea, printr-un imens hotar. În 215, Împăratul, inspectând ținutul Zhe-li, a împins hotarul până la munții care-l străjuiesc la nord. Acolo, Statul Yen, după o victorie asupra celor din Xiong-nu, a ridicat un zid lung. Shi Huang-di, care trimisese, încă din 219, pe mări expediții originare din Qi (Shan-dong), mai trimise și altele (în 215) care erau originare din Yen. Poate că era cu ochii pe Coreea, ca și pe insulele misterioase. În tot cazul, începuse să contureze o politică maritimă. Dar preocupările sale imediate se îndreptau în direcția stepelor. În 215, când se afla în nordul regiunii Zhe-li, s-a hotărât să unească tronsoanele zidurilor existente într-un mare zid care avea să apere Imperiul chinez împotriva hunilor. În același an, i-a ordonat generalului Mong Tian să încerce un mare efort militar în bucla fluviului. Mong Tian a reușit, într-adevăr, să-i respingă pe barbari la nord de Huang-he. În 214, a trecut fluviul și a început să construiască partea răsăriteană a Marelui Zid. Pentru executarea lucrărilor și colonizarea ținutului, Împăratul i-a trimis o întreagă populație de condamnați. Hotarul zidit al Chinei de Nord se întinse de la râul Liao până la regiunea Lin-tao (nord-vestul Gan-su-ului). Prin el China se afla în contact nu numai cu triburile Rong, Man și Me, populații divizate, dar și cu marile popoare nomade pe care chinezii îi numeau Hu și Xiong-nu. Exact la sfârșitul secolului al III-lea î.e.n., triburile Xiong-nu au format, „pentru prima dată, o națiune unită și puternică“[221]. Suntem mai puțin informați asupra politicii purtate de Împărat în vest, către munți. Dar, și acolo, contactul a fost stabilit în regiunea Jiang-zhong (nord-vestul Lin-tao-ului) cu populații viguroase și puternice: triburile tibetane ocupau atunci, într-adevăr, văile muntoase din susul Fluviului Galben. Teritoriul lui Qin Shi Huang-di se întindea aproximativ

peste ceea ce avea să fie *China celor Optsprezece Provincii*. Se crede că străinii au numit *China* după numele dinastiei *Qin*. Fondatorul acestei dinastii a dat, într-adevăr, Chinei limitele sale tradiționale. A pus-o în toate părțile în contact cu mari civilizații sau cu mari popoare.

În vasta țară pe care o înzestrase, în sfârșit, cu hotare și pe care dorea s-o facă omogenă, Împăratul a înlăturat barierele interioare și fortificațiile locale. S-a preamărit cu aceasta în inscripția pe care a pus să fie ridicată chiar în momentul în care se ocupa cu trasarea Marelui Zid nordic (215): „Împăratul și-a manifestat tot prestigiul; – virtutea sa a pus stăpânire pe seniori; – cel dintâi, el a stabilit, în mod uniform, Marea Pace. – A răsturnat și a distrus meterezele interioare și zidurile exterioare (ale principatelor); – a deschis trecători în barajele fluviilor; – a aplanat și a înlăturat dificultățile și obstacolele“[222]. În anul 225, a făcut ca Fluviul Galben s-o cotească înspre sud-est, pe sub Yong-yang și a creat Hong-gou: acest canal punea în contact toate regiunile ținutului Hu-nan și, unificând râurile Qi și Huai, ajungea până la teritoriul Chu[223]. Era mai ales destinat transportului de grâne. În împrejurimile Yong-yang-ului (aproape de Kai-fong în regiunea Hu-nan) a fost construit, pe un munte, hambarul imperial de la Ao[224]. Acest mare centru de distribuție, de unde se alimentau oștirile Imperiului, a fost, la moartea lui Qin Shi Huang-di, miza luptelor dintre pretendenții la succesiunea sa[225]. Acolo era inima Chinei. O rețea de drumuri a completat sistemul de canale. Aceasta a fost începută în anul 220, când „au fost trasate șoselele imperiale“. Largi de cincizeci de pași, mărginite de copaci, înălțate pentru a evita inundațiile, având piste laterale pentru pietoni și o alee centrală rezervată suveranului, aceste drumuri mergeau, se spune, de la capitală până la extremitățile Imperiului, la est și la sud[226]. În anul 212, a fost realizat un drum mare ce ducea către nord până la marea buclă a fluviului: „S-au săpat tranșee în munți, rambleuri în văi, astfel încât comunicarea s-a stabilit în linie dreaptă“[227]. Acestea erau drumuri strategice și (construcția ultimului dintre ele o dovedește) Shi Huang-di își dădea bine seama că pentru China pericolul se afla de acum înainte în nord, înspre partea triburilor Xiong-nu. Această întretăiere impresionantă de drumuri a reprezentat un fel de armatură pentru unitatea țării. O compilație a unor specia-

liști chinezi în dreptul feudal pretinde că suveranii antici au creat, din cele mai vechi timpuri, drumuri uniforme o dată cu realizarea uniformizării scrierii și a obiceiurilor. Qin Shi Huang-di nu mințea nici când se lăuda că a unificat sistemul de scriere (numele demnitarului său Li Si este legat de această reformă a cărei importanță a fost capitală), nici când spunea că impusese dimensiuni identice pentru osiile carelor – pentru ca, pretutindeni, urmele lăsate de roți să fie la aceeași distanță și ca aceeași căruță să poată circula prin toată țara[228].

Se pare că Împăratul a dorit să pună bazele unității morale a poporului său căutând să facă din acesta un popor de agricultori. S-a gândit să-l lege de lucrarea pământului generalizând revoluția agrară realizată la Qin încă din anii 350-348. În 216, țăranii au devenit proprietari constrânși la o taxă proporțională cu suprafața câmpurilor lor. Ei nu mai sunt mici arendași obligați să dea, împreună cu corvezile, o parte din recolte. Împăratul, într-o inscripție din 215, afirmă că „favorurile sale se întind la boi și la cai – (și că) binefacerile sale au îmbogățit pământul". „Bunătatea sa s-a extins asupra tuturor bunurilor; – pentru mult timp toate s-au aflat pe câmpuri; – și *n-a mai existat nimeni care să nu fie liniștit la el acasă*"[229]. Când acorda cultivatorilor un drept sigur de proprietate dobândit prin plătirea unui impozit fix, Shi Huang-di se gândea la stabilitatea Statului. Nu avea încredere în negustori. Vedea în ei niște speculanți și niște instigatori la dezordine. I-a deportat pe prăvăliași în 214[230]. S-a mândrit în 219 „de a fi pus la loc de cinste agricultura și de a fi proscris ultima dintre meserii (negustoria)"[231]. A emis o monedă de aramă (rotundă cu o gaură pătrată), dar a făcut-o prea grea și greu de transportat[232]. Vom vedea în curând importanța pe care aveau s-o ia, în vremea dinastiei Han, comerțul și problemele monetare. Qin Shi Huang-di, continuând să înmulțească în Imperiu facilitățile de circulație, ar fi vrut să împiedice avântul comercial pe care acestea îl atrăgeau după ele. Vedea în acesta o cauză de instabilitate socială. Dar dacă chinezii nu au rămas, după cum dorea el, un popor consacrat în întregime agriculturii, deschiderea marilor căi de comunicație, de care a profitat comerțul, a favorizat, fără îndoială, progresul unității naționale.

Pentru a obține unitatea de gândire, Shi Huang-di a încercat să răspândească în întreaga Chină o morală domestică severă. A

vrut, înainte de toate, să instaureze cultul Împăratului. Această parte a operei sale este cea pe care istoria pare s-o fi travestit cel mai mult. Ea se face a-l arăta pe Qin Shi Huang-di urmărind, prin practici magice, cucerirea imortalității personale. Este cert că Împăratul a avut în slujba sa și magicieni, dar un fapt este de reținut. „După legile din Qin (mărturisește unul dintre acești magicieni în clipa în care se pregătea să fugă de la Curte), nu se poate practica mai mult de un meșteșug în același timp și, dacă nu se respectă acest lucru, el atrage imediat moartea“[233]. Shi Huang-di, când a pus să fie arse cărțile de anale și de politică, opere găunoase și periculoase, după părerea sa, a avut grijă să păstreze lucrările referitoare la „medicină, farmacie, predicție, agricultură, arboricultură“, adică toată literatura tehnică. Împăratul nu avea încredere decât în tehnicieni specializați și nu înțelegea să protejeze decât științele utile. Magia (astronomia astrologică, alchimia, știința tămăduitorilor) era în vremea sa izvorul oricărei cunoașteri, speranța liber-cugetătorilor. Istoricii chinezi, cu toată reaua lor credință, nu au reușit să arate că Qin Shi Huang-di, ca atâția alți suverani din țara lor, ar fi fost înșelat și s-ar fi lăsat prins de escrocherii. Disciplina și devotamentul nu erau, fără îndoială, mai mici la savanții săi decât la oștenii săi. Este greu de zis ce aștepta stăpânul de la ei, dar este limpede că întreaga conduită a Împăratului se explică prin dorința de a trece drept o divinitate în viață. Către acest rezultat tindeau ascensiunile sale dramatice în munții sfinți, precum și existența sa invizibilă într-un palat construit pentru a fi imaginea lumii zeilor. Era la curent cu tot ce se întâmpla prin rapoarte (manipula zilnic o cantitate din acestea cam de o sută douăzeci de livre) și nu ezita, pentru a se informa, să iasă (dar aproape singur și fără a se face recunoscut). Cu toate că a îndepărtat ritualurile perimate prin care foștii Fii ai Cerului își întrețineau Prestigiul, interzicându-și orice activitate practică, el voia, la rândul său, să-i facă pe toți supușii săi să simtă că exista în el o natură divină. Așa se explică misterul de care se înconjura și cântecele pe care punea să i se cânte pentru a celebra în același timp călătoriile sale și pe cele ale Nemuritorilor[234]. Acest spirit pozitiv și puternic își dădea limpede seama că unui Imperiu nou fondat îi trebuia o religie nouă și că unei puteri autocratice trebuia să-i corespundă un cult al persoanei imperiale.

Shi Huang-di a murit la cincizeci de ani. În câțiva ani, el a adus China la un stadiu de unitate și de concentrare pe care nu-l va mai depăși niciodată. Datorită lui, ideea de unitate chineză a devenit un ideal în acțiune; dar China nu va mai găsi niciodată un geniu dominator asemănător lui și care să aibă îndrăzneala de a vrea să realizeze unitatea națională sub forma unui Stat centralizat.

II. Secolul Împăratului Wu

Istoria îl numește „Primul Împărat *al dinastiei Qin* (Qin Shi Huang-di)" pe cel care ar fi dorit să fie numit „Primul Împărat (Shi Huang-di)".

Este adevărat că Primul Împărat a așezat la Qin capitala Imperiului: totuși el nu a permis ca Imperiul să fie tratat de oamenii din Qin drept o moștenire. A știut să reziste egoismului provincial al foștilor săi supuși. În anul 237, s-a lăsat convins să contrasemneze un decret ce ordona expulzarea străinilor stabiliți la Qin, dar l-a anulat imediat după aceea. Principalul său ministru a fost, de-a lungul întregii sale domnii, Li Si, care era originar din Chu. Succesorul lui Shi Huang-di l-a aruncat în dizgrație și l-a executat pe Li Si. I-a lăsat pe soldații din Qin „să-i trateze fără menajamente" pe ofițerii și oamenii trupelor provinciale. O revoltă a orgoliului particularist explică rapida cădere a dinastiei Qin[235].

La opt ani după moartea marelui Împărat Qin, dinastia Han i-a moștenit opera. Aceasta părea că reface, aproape fără efort, unitatea Imperiului. Sub ea, China a acceptat să fie unită pentru a ține piept barbarilor. Niciodată, poate, sentimentul național nu a fost mai puternic ca în timpul acestei dinastii. Dar încercările dinastiei Han de a da Imperiului o coeziune internă au fost extrem de timide. În cele patru secole ale dominării ei, aceasta nu a reușit să creeze un Stat a cărui constituire să fie potrivită cu imensul Imperiu care era China.

Epoca dinastiei Han este cea a unui avânt extraordinar al civilizației chineze. China nu a mai avut niciodată șansele din acele vremuri de a deveni o realitate politică. Și nu a devenit defel. Ea nu a încetat să fie o adunare de provincii înrudite prin

comunitatea de cultură și pe care le putea uni, din când în când, numai vreun pericol resimțit de toate.

1. Consolidarea dinastiei Han. – Epoca cea mai strălucitoare a civilizației chineze din timpul dinastiei Han este domnia Împăratului Wu (140-87).

Fondată (în 202) de un aventurier norocos, prima dinastie Han a continuat-o cu modestie pe cea a familiei Qin. Gao-zu (202-195) s-a instalat în fostul lor fief. S-a gândit mai întâi să se întărească *în interiorul trecătorilor*[236]. Așa era denumită regiunea Qin „devenită greu accesibilă din pricina centurii pe care o forma în jurul său fluviul și munții... Așezarea sa este atât de avantajoasă încât, atunci când sunt aruncate oștile asupra seniorilor, este ca și cum un om ar vărsa apa dintr-un ulcior din înălțimea unei casei înalte“[237]. Gao-zu ar fi preferat să se stabilească „pe pământul său natal“. La expatrierea lor greu consimțită, cei din neamul Han au trebuit să nu apară ca niște cuceritori, care aduc compatrioților capturile din China.

Mai mult din necesitate decât din calcul politic, ei au evitat și să treacă drept invadatori. Gao-zu nu a ajuns la Imperiu decât promițând unor *condottieri* împărțirea prăzii. Le-a împărțit regate (202) și a părut că va reînvia vechile State feudale. Au existat din nou regi la Chu, Qi, Yen, Zhao, Han și la Liang (numele nou al Statului Wei). Gao-zu nu era, în realitate, decât stăpânul țării Qin, purtând un titlu imperial.

Totuși, principiile de administrare a Imperiului create de Shi Huang-di au supraviețuit. Generalii fără trecut, pe care Gao-zu a trebuit să-i numească regi, nu aveau nici o legătură cu senioria ce li se acordase. Împăratul a profitat de acest lucru pentru a-i muta (201). Regatele lor nu erau decât niște privilegii date cu titlu precar. Printre beneficiari (și între privilegiile cele mai importante, la Chu și la Qi, de exemplu) s-a avut grijă să fie instalate și rude ale Împăratului. Cel mai puternic dintre generalii înfeudați, Han-xin, a încercat să se revolte, folosindu-se de triburile Xiong-nu, imediat reapărute în bucla fluviului. Gao-zu s-a dus în întâmpinarea lor în ținutul Shan-xi. A fost însă împresurat de aceștia în zona râului Fen. A evitat cu puțin dezastrul. Teama pricinuită chinezilor de către barbari nu a fost străină de reușita intrigilor care i-au permis lui Gao-zu să-i înlocuiască puțin câte

puțin, în fiefuri, pe vechii săi camarazi de arme cu membrii familiei imperiale. În rest, această nouă feudalitate nu era nici mai puțin turbulentă, nici mai puțin periculoasă decât precedenta.

A fost o pură șansă că nu a căpătat o putere excesivă. La moartea lui Gao-zu, văduva sa le-a opus pe propriile sale rude (cei din neamul Lu) celor ale soțului său (cei din neamul Liu). Nici o idee politică nu părea s-o fi ghidat (nici chiar principiul elementar: dezbină și stăpânește). Ea asculta pur și simplu de vechea idee populară, conform căreia rolul principal aparține, în timpul tutelei, rudelor materne. Dinastia a fost cât pe ce să dispară (180) în luptele dintre neamurile Liu și Lu. Din aceste confruntări s-a întâmplat ca și unii și alții să iasă slăbiți.

A existat, totuși, în timpul domniei Împăratului Wen (179-157), o rebeliune a regelui din Zi-bei (177), apoi o rebeliune a celui din Huai-nan (176). Amândoi complotau cu barbarii. Țara Yue a redevenit independentă, iar incursiunile triburilor Xiong-nu se făceau din ce în ce mai frecvente (177, 166, 159)[238]. Venise vremea să se mai redea o oarecare forță Imperiului și, pentru aceasta, să fie ruinați marii vasali. Împăratul Wen s-a gândit (poate) să micșoreze întinderea privilegiilor, înmulțind (sub pretexte de caritate) numărul acordărilor (178). A căutat, mai ales, să-i îndepărteze de capitală pe marii intriganți (179).

În timpul domniei succesorului său, Împăratul Jing (156-141), a izbucnit o revoltă a marilor vasali (154), care, „formând o coaliție de la nord la sud, au avansat către apus“[239]. Împăratul a reușit cu greutate să-i învingă pe rebeli. Ei se sprijineau pe triburile Xiong-nu. Împăratul a trebuit să-l sacrifice pe ministrul său, Chao Cuo, vinovat de a fi vrut să micșoreze teritoriile seniorilor. Abia dacă a reușit, în 144, să împartă câteva fiefuri, ai căror titulari muriseră, într-o manieră potrivită, în același timp. Totuși, triburile Xiong-nu (142) au continuat să invadeze Shan-xi.

Împăratul Wu[240] a urcat pe tron în anul 140. Avea, pe atunci, șaisprezece ani; avea să domnească cincizeci și patru de ani.

Împăratul a reluat cu prudență planul lui Chao Cuo, iar timpul a lucrat în favoarea sa. A decis, în 127, ca privilegiile, în loc să revină fiului mai mare, să fie, la moartea tatălui, împărțite între toți fiii: spera să obțină, cu timpul, o dată cu fărâmițarea automată a domeniilor, extincția marilor vasali[241]. Această politică de fărâmițare era sigură, dar avea defectul că era prea

lentă [Gao-zu distribuise 143 de privilegii; la sfârșitul primilor Han, existau 241; nu se ajunsese, prin fărâmițare, să se dubleze numărul acestora].

Împăratul Wu a statornicit, pe lângă fiecare rege sau marchiz, un rezident imperial care a primit titlul de consilier, dar care era un cenzor și un spion. Rolul acestor personaje poate fi bine văzut în afacerea care a dus, în 122, la sinuciderea forțată a regilor din Heng-shan și Huai-nan. În urma denunțării făcute de rezident, Împăratul a trimis un emisar, pe care au încercat să-l asasineze. O primă sancțiune (124) a constat în micșorarea cu două prefecturi a domeniului Huai-nan și în a nu-i mai lăsa regelui din Heng-shan decât numirea micilor funcționari. O încercare de revoltă a urmat după aceea. Împăratul a delegat atunci un funcționar cu puteri depline. Prinții s-au sinucis; rudele lor au fost executate, precum și un mare număr dintre fidelii lor[242].

Scopul urmărit de Împăratul Wu a fost de a reduce feudalitatea la o simplă aparență. Districtele din domeniul direct au avut, ca și pe vremea dinastiei Qin, un guvernator militar și un guvernator civil; supraintendentul a fost înlăturat și însărcinările sale încredințate unor anchetatori (*Bu-cen-she*), un soi de *missi dominici* care au fost în număr de trei pentru întreg Imperiul (106). Emisarii și rezidenții au jucat, pe lângă prinți, un rol asemănător cu al guvernatorilor și anchetatorilor din domeniul imperial.

Împăratul a adoptat ca regulă să nu numească în aceste posturi decât plebei, oameni noi. Acești oameni erau pătrunși de principiile legiștilor pe care Qin le ridicase în slăvi. Au purtat împotriva nobilimii, nu lipsit de eroism, un război surd. Zhou-fu Yen (care făcuse să se adopte principiul diviziunii feudelor la fiecare succesiune) era, se spune, un om care plecase de la zero. Numit rezident pe lângă regele din Qi, nu a ezitat să-l acuze de incest. Prințul s-a sinucis. Împăratul a deviat responsabilitățile, condamnându-l la moarte pe Zhou-fu Yen.

Nobilii se temeau de preoți, servitori fideli ai autocrației: „Întregul Imperiu este de părere că preoții nu trebuie să fie numiți în înalte demnități“, spunea un conservator[243]. Împăratul Wu a ajuns, cu ajutorul legiștilor, să reducă la neputință ceea ce mai rămăsese din vechea aristocrație. A încurajat formarea unei noi nobilimi, mai ușor de manevrat, recrutată printre bogații parveniți, intrați în cariera onorurilor. Ierarhia nobiliară, pe care Qin

o instituise, nu numai că a fost menținută, ci a fost chiar dublată, în anul 123, prin crearea unei nobilimi ierarhizate pe unsprezece trepte. Era denumită nobilime militară, căci titlurile acesteia se vindeau în profitul tezaurului de război. Reformele Împăratului Wu au avut consecințe revoluționare: ele nu au fost, în principiu, decât expediente de ordin financiar sau politic[244]. Împăratul s-a folosit de concurența dintre vechea nobilime și oamenii noi pentru a obține, în lipsa unei stabilități interioare, oprirea marilor rebeliuni. Acestea, adăugate la sărăcirea tezaurului, au împiedicat reluarea războiului împotriva barbarilor.

2. Războaiele de prestigiu. – Măreția domniei Împăratului Wu constă în lupta pe care el a purtat-o împotriva triburilor Xiong-nu (hunii).

În primii ani el s-a limitat la o simplă defensivă, dar a pus să fie reparat marele drum din nord și a organizat mari corpuri de cavalerie, cu centre de aprovizionare și cu herghelii[245]. Era vorba, înainte de toate, de organizarea unui plan de campanie.

În 138, Împăratul l-a trimis pe Zhang Qien în misiune, pentru a purta tratative cu triburile Da Yue-zhe, pe care informațiile (se organizase deci un serviciu de informații) îi prezentau ca pe niște rivali ai hunilor. Zhang Qien (a cărui odisee nu este lipsită de miraculos) a fost prins de huni, apoi a scăpat. A vizitat în Fergana regatul celor din Da-yuan, apoi a trecut prin văile din Syr-daria și Amu-daria. Acolo i-a întâlnit pe cei din neamul Yue-zhe. Aceștia, fugind din fața hunilor, s-au stabilit mai întâi în regiunea Ili; au fost nevoiți, sub presiunea neamurilor Wu-sun, să-și continue marșul către răsărit, până în Sogdiana de unde, împingându-le la sud de Oxus (Amu-daria), au alungat triburile Da-xia în Bactriana. Zhang Qien a putut, în mare, să repereze, până în Afghanistan, un drum al nordului, întrerupt pe vremea aceea de triburile Xiong-nu. În plus, a adus informații, destul de vagi, asupra Turkestanului și a importanței sale. În sfârșit, în urma unei anchete, a ajuns să bănuiască existența unei căi comerciale care, scăpând de sub controlul hunilor, ducea din Turkestan până în regiunile Si-chuan și Yun-nan, trecând pe lângă regiunea Shen-du (India). Zhang Qien (după o nouă captivitate la huni) s-a reîntors în China în anul 125, se spune.

Nu putea fi vorba de a folosi triburile Da Yue-zhe împotriva hunilor. Dar triburile Wu-sun, care îi înlocuiseră pe aceștia în

regiunea Ili, puteau fi niște aliați utili. Zhang Qien a plecat, în 115, într-o solie pe lângă ei, în timp ce alți trimiși s-au dus în Turkestanul oriental și în Fergana (Da-yuan). Pe de altă parte, încă din 135, un explorator avizat, Tang-mong, ghicise importanța drumului comercial care, plecând din Canton și urcând pe valea Xi-jian-ului, ajungea, prin Gui-zhou (regatul Ye-lang), în văile înalte din Yun-nan și Si-chuan. Aceste informații, combinate cu cele aduse de Zhang Qien, au demonstrat interesul marilor drumuri ce duceau, prin regatul Dian (Yun-nan fu) și cel al neamurilor Gun-ming (Da-li fu), către partea de sus a Birmaniei și ținutul Shen-du (India).

După o primă perioadă de tatonări și de eforturi dispersate [împotriva hunilor (în 130 și 127), împotriva populației din Yue (în 138 și 135) și a micilor principate din Yun-nan și Si-chuan (130)], a fost pus la punct, se spune, în anul 126, un plan de manevră.

Au fost atacați mai întâi hunii. După două campanii ale lui Wei Qing (124 și 123) destinate degajării malurilor fluviului, un mare raid de cavalerie a fost încercat în plin ținut barbar. În 121, Ho Qu-ping, general al cavaleriei ușoare, a trimis 10 000 de călăreți la 500 de kilometri înspre apus. I-a bătut pe huni și a făcut prizonier un prinț barbar din partea de nord-vest a regiunii Gan-su (Liang-zhou). După câteva luni și-a reînnoit izbânda, ajungând până la marginile Altaiului și ale munților Dian Shan. Toți regii mărunți din Gan-su-ul occidental s-au supus. Anul 119 a fost cel al unui efort decisiv. Wei Qing a reușit să-l surprindă pe Shen-yu (căpetenia supremă a hunilor) la nord de Marele Zid și l-a respins către nord, în timp ce Ho Qu-ping, ieșind din munții din nordul regiunii Zhe-li, înainta la o mie de kilometri în interiorul stepelor: a revenit aducând cu el ca prizonieri nouăzeci de căpetenii dușmane. Aceste victorii le-au conferit chinezilor un prestigiu care trebuia, pentru mulți ani, să le asigure în părțile nordice o oarecare pace. Au profitat de aceasta pentru a cuceri întreaga regiune Gan-su și pentru a se stabili pe versantul nordic al munților Nan shan (Dun-huang). Aceasta însemna a controla un important cap de drum, cel care supraveghea accesul în munții Altai.

În anul 112, efortul s-a îndreptat către sud. Provinciile litorale din sud, cucerite de Shi Huang-di, redeveniseră independente, după căderea dinastiei Qin. Cele mai nordice dintre ele,

Zhe-jian (Yue Dong-hai) și Fu-jien (Min Yue), erau în rivalitate. Încă din 138, chinezii, acționând ca protectori, au strămutat la nordul Fluviului Albastru întreaga populație din regiunea Yue Dong-hai. În 112, au îndrăznit să intervină și în Nan Yue. În 111, șase armate au pătruns prin diverse trecători ale munților Nan-ling în bazinul fluviului Xi jiang, ocupând Cantonul: întreaga regiune Nan Yue a devenit chineză. Ținutul Dong Yue, izolat, a fost cucerit în 110, iar locuitorii dislocați la nordul Fluviului Albastru. China poseda, acum, din nou, o imensă frontieră maritimă.

Devenea, în același timp, și stăpâna drumurilor din Xi jiang. După ce a supus Statele Ye-lang (Gui-zhou) și Dian (Yun-nan), Împăratul Wu, după mărturiile lui Ban Gu, a sperat să stabilească un lanț continuu de teritorii mergând până la Da-xia (Bactriana). Dar nu a putut să învingă rezistența muntenilor din regiunea Da-li fu.

Acest eșec al unui proiect grandios de încercuire a Asiei centrale pe la sud a contribuit, poate, la fixarea atenției asupra Turkestanului. Principala campanie, precedată de numeroase negocieri, a avut loc în anul 108. Ea a atras după sine înfrângerea principatelor Lou-lan (Pidjan) și Gu-she (Turfan și Uromtsi). Chinezii au controlat, de atunci, drumurile către Altaiul meridional și au fost în contact cu populațiile Wu-sun din Ili. Au încercat să se folosească de succesul lor înaintând până în Fergana (Tai-yuan). O primă campanie (104-103) a eșuat. Împăratul și-a oprit oștirile în retragere la Dun-huang și le-a forțat, începând cu anul 102, să plece din nou prin Turkestan. Au pus stăpânire, în sfârșit, pe capitala celor din Da-yuan. Prinții din Fergana și Zarafchan au trimis ostatici. Au rămas fideli familiei Han pe toată durata domniei Împăratului Wu. Dintr-o dată, Turkestanul cădea sub influența chineză, iar hunii, cărora li se tăia orice comunicare cu acesta, s-au trezit amenințați de chinezi dinspre apus.

Raidul oriental al lui Ho Qu-ping (în 119) arătase la ce putea duce o presiune exercitată din est. Cucerirea regiunii Zhao-xian (între peninsula Liao-dong și nord-vestul Coreei) întreprinsă, în 108, de acțiunea combinată a unei flote și a unei armate de uscat, a permis crearea a patru noi prefecturi care puteau constitui o bază de operații de mare interes pentru o campanie îndreptată către partea estică a podișului Gobi.

Din 110, totul părea gata pentru atacul decisiv. Împăratul nu avea încă cincizeci de ani. Nici soldații, nici generalii nu lipseau.

O dată „pedepsiți barbarii din sud“, Împăratul s-a dus el însuși, în fruntea a 180 000 de călăreți, să-l provoace pe *Shen-yu* în stepă. A fost o simplă paradă militară.

În 107, hunii păreau că sunt în căutarea unei alianțe cu chinezii, apoi au reluat ostilitățile. În 104, s-a încercat folosirea divizării lor și s-a construit un lagăr pentru transfugi; dar o coloană chineză, prea puțin puternică, a fost încercuită în 103, iar lagărul distrus în anul următor. În 99, o expediție plecată din Nan shan a revenit cu mare dificultate la bază, în timp ce o altă coloană a fost distrusă în întregime. În 97 și 90, chinezii au suferit din nou mari înfrângeri. Primul entuziasm se spulberase. Marele plan al Împăratului Wu (dacă a existat vreunul, după cum cred istoricii chinezi) a rămas neterminat.

Cel puțin Împăratul se putea mândri că a dobândit un avantaj important: extremul Gan-su, în sfârșit colonizat, intra ca un pinten între barbarii din stepă și barbarii din munți. [Tibetanii, într-adevăr, începeau să se dovedească niște vecini periculoși și chinezii au fost nevoiți să lupte cu îndârjire împotriva lor mai bine de trei ani (111-108)[246].] Dar rămâne în responsabilitatea Împăratului Wu faptul că exigența și duritatea față de generalii săi, când nu i-au făcut să dezerteze, le-au slăbit spiritul de acțiune.

3. Creșterea puterii centrale. – Lehamitea a făcut să avorteze un imens efort militar. Acesta a fost însoțit de un efort financiar remarcabil mai degrabă prin veleități inteligente decât prin idei directoare sau un plan bine urmărit.

Problema cea mai urgentă era cea a monedei. Dinastia Han (ca să nu pară că acaparează totul) a admis sistemul emisiunilor monetare libere[247]. Prinții ce primiseră feude în ținuturile Zhe-jiang și Si-chuan au inundat China cu monedele lor. Puterea lor l-a înspăimântat pe Împărat. El a interzis să se mai bată monedă. Această măsură (dacă a fost aplicată) nu i-a jenat cu nimic pe acaparatori. S-au îmbogățit pe măsură ce vistieria imperială se golea, pentru a-i plăti pe furnizorii militari și pe antreprenorii lucrărilor publice. Administrația imperială a încercat mai întâi să stabilească, sub o formă mai savantă, circulația valorilor. A încercat să aclimatizeze sistemul împrumuturilor. A dat exemplu procedând, în favoarea oamenilor ruinați și a deportaților, la împrumuturi de pământuri[248]. În felul acesta, n-a făcut

decât să se ruineze și mai mult, în timp ce „bogații negutători și marii comercianți... (au câștigat) averi de mai multe miriade de livre de aur: nu ajutau cu toate acestea guvernarea în deriva sa, iar sărăcia poporului de rând nu făcea decât să se dubleze“[249]. „Moneda s-a înmulțit... mărfurile au devenit rare și scumpe.“ Atunci Împăratul, după ce a modificat în mai multe rânduri titlul monezilor de aramă, a încercat, în anul 120, să pună în circulație o monedă nouă (aliaj de cositor și de argint), folosind unele artificii religioase destinate să sporească încrederea și să-i facă pe oameni să accepte acest nou etalon. Măsuri severe au fost luate pentru a pedepsi falsificările. Dar acestea nu au încetat să apară[250]. În 113, a apărut un edict care scotea din circulație orice monedă ce nu era bătută în atelierele imperiale (*Shang-lin*). Stabilirea monopolului servea, în principal, la verificarea fidelității seniorilor cu feude date în apanaj.

A fost o ocazie de a-i pedepsi cu asprime. În 112, prinții prinși în fraudă (în număr de 106, dintr-un total de 250 cel mult) au fost dezonorați.

Pentru a lupta împotriva monopolurilor private, Împăratul Wu a stabilit monopoluri de Stat. Un serviciu special (acela de *Shao-fu*) se ocupa de veniturile particulare ale Împăratului, care erau în principal scoase din munți, mări, eleșteie și mlaștini. „Munții și mările sunt hambarele Cerului și Pământului“ (adică aparțin *cu titlu privat* Împăratului); acesta, totuși, „pentru a încuraja veniturile publice, a subordonat aceste exploatări serviciului *Da-nong*“ (trezoreria Statului). Acest exemplu, o dată oferit, s-a instituit monopolul[251] sării și al fierului (119), pentru a-i împiedica pe oamenii fără căpătâi „să sechestreze numai pentru uzul lor personal bogățiile munților și ale mării ca să se îmbogățească... și să-și *supună* oamenii de rând“. Forjele și salinele deveniră antreprize publice. Tot așa și vinderea fierului și a sării a fost încredințată unui serviciu de Stat. S-a hotărât mai întâi ca intendenții locali ai acestui nou serviciu public să fie subordonați administrației prefecturilor.

Mai mult decât industria, comerțul (care era considerat tot „ultima dintre profesiuni“) făcuse să se nască mari averi private. În afară de aceasta, speculanții („cei care cumpără pe credit și fac împrumuturi, cei care cumpără pentru a aduna în orașe, cei care acumulează tot felul de mărfuri“) tindeau, cu ajutorul unor *aso-*

ciații ilegale, să devină *dominatori*[252]. Statul s-a apărat și a apărat și populația instituind (115) o antrepriză publică de transporturi racordată la un oficiu regulator (*Jun-shu*). Acesta avea drept misiune să asigure circulația „mărfurilor comerciale“, astfel încât să se împiedice în Imperiu „creșterile de prețuri“; trebuia, în egală măsură, să se străduiască să obțină o oarecare uniformitate în piețele pe care, până atunci, funcționarii „le treceau fiecare de partea lor“[253]. Funcționarea acestui sistem (zis *Ping-chun* = balanța comerțului) era asigurată cu ajutorul mai multor asistenți dependenți de ministerul Tezaurului public (*Da-nong*) și însărcinați „să se ducă regulat în prefecturi pentru a-i stabili acolo pe intendenții oficiului *Jun-shu* și pe intendenții sării și ai fierului. Ei dădeau ordine pentru ca ținuturile îndepărtate să livreze, în chip de dijmă, mărfuri care le erau specifice sau cele pe care negustorii le transportau pentru (a nu le vinde) decât în perioadele în care erau scumpe; aceștia și le vărsau și și le transmiteau unii altora. În capitală se stabiliseră ofițerii *Ping-chun* care erau însărcinați cu livrările și transporturile pentru tot Imperiul. Meșteșugarii de Stat fabricau care și toate instrumentele de transport; și ei depindeau de *Da-nong*. *Da-nong* trebuia astfel să stocheze mărfurile; când acestea deveneau scumpe, le revindea; le cumpăra când prețurile scădeau. În felul acesta bogații negustori și marii prăvăliași nu mai puteau obține profituri însemnate... iar prețurile aveau să fie regularizate în tot Imperiul.“ Acest sistem a permis evitarea lipsurilor locale. „Transporturile au crescut până au atins (pentru grâne) șase milioane de obrocuri pe an... și (pentru stofe) cinci milioane de bucăți de mătase“, aceasta menținându-se „egalitatea prețurilor“ și „fără ca impozitele populației să fie crescute“. Hambarul capitalei, hambarul de la Gan-cuan (Shen-xi) și toate hambarele militare de la hotare erau pline. [Aceste mărturii sunt de la Sima Qian, observator răuvoitor.] Dar cum o secetă a urmat stabilirii sistemului *Ping-chun*, s-a propus imediat ca inventatorul lui, Sang Hong-yang, să fie fiert de viu: „atunci Cerul va da ploaie“[254].

Această propunere venea de la Bu She, ostil antreprizelor de Stat și partizan al „încasărilor normale“ scoase din taxele funciare și din impozitele pe stofe (care erau clasate ca producții țărănești)[255]. Bu She, pe bună dreptate, considera că fierul și sarea Statului erau de proastă calitate și că taxele asupra ambarca-

țiunilor, destinate să favorizeze transporturile publice, aveau ca rezultat, făcând să scadă numărul negustorilor, o creștere a prețurilor[256]. Acest partizan al concurenței și al comerțului liber era un om îmbogățit de o mare antrepriză de creștere a animalelor. Cel puțin avea un oarecare curaj fiscal. El preconiza sistemul donațiilor făcute Statului de către cei bogați. Bineînțeles, acestea trebuiau să fie liber consimțite, dar ele erau prezentate ca o datorie ce le revenea „BOGAȚILOR" și echivalând cu cea pe care „ÎNȚELEPȚII" o îndeplineau bătându-se la hotare. Împăratul a constatat că procedeul contribuției benevole, chiar și atunci când invitația de a dona era făcută cu forme teatrale și cu sprijinul unei retorici virtuoase, nu avea decât un randament foarte scăzut („Nu s-a găsit nimeni în Imperiu care să dea o parte a veniturilor sale pentru ajutorarea funcționarilor provinciali"; – „oamenii bogați și notabili își ascundeau, care mai de care, bunurile")[257]. Împăratul a făcut mai productive contribuțiile din averea dobândită, instituind controlul fiscal[258].

Promotorul controlului fiscal a fost Zhang Tang („a murit (115) fără ca poporul să-l regrete")[259]. Era administrator și jurist. S-a ocupat de marile lucrări de canalizare, destinate să facă mai puțin costisitor transportul grânelor. A făcut să fie admis principiul că judecătorii nu trebuiau să decidă la recomandarea cuiva, ci luând personal cunoștință de cauze[260]. A preconizat crearea monedei de argint: s-a văzut că politica monetară a dus la un mare proces care a permis decimarea nobilimii. În același spirit, Zhang Tang și discipolii săi au intervenit și în materie fiscală. Sub influența lor, funcția de „agenți informatori integri" (*Zhe-zhe*) a fost creată și încredințată unor legiști nemiloși[261]. Aceștia au format comisii itinerante care mergeau în districte și regate să judece afacerile referitoare la averile dobândite. „Ei au luat *poporului* bogății a căror valoare se cifra la sute de mii (de monezi), sclavi cu miile și miriadele, câmpuri cu mai multe sute de *qing* în marile prefecturi și cu sutele în cele mici, locuințe în număr proporțional. În felul acesta, negustorii a căror avere atingea media sau o depășea au fost aproape toți ruinați. *Poporul* s-a mulțumit cu un trai bun și cu haine frumoase și nimeni nu s-a mai preocupat să-și sporească averea. Dar funcționarii provinciali, datorită sării, fierului și prelevărilor din averile dobândite, au avut resurse abundente"[262]. Ordonanța emisă în anul 119 a

adus instituirea unui rol în care comercianții trebuiau să fie înscriși. Plasarea averii lor în bunuri imobiliare era interzisă, sub pedeapsa de confiscare, astfel încât ei să nu poată beneficia, în mod fraudulos, de avantajele permise agricultorilor. Toți trebuiau să facă o declarație de avere: refuzul declarării și declarația incompletă erau pedepsite cu confiscarea și cu o pedeapsă de un an de munci forțate la frontiere. Impozitul perceput reprezenta a douăzecea parte a averii dobândite. Mărfurile sau materiile prime stocate la meșteșugari și negustori intrau la decont, baza de degrevare fiind mai ridicată pentru meșteșugarii care aveau în magazie materii prime destinate prelucrării. Carele și ambarcațiunile au fost taxate în funcție de capacitatea lor, considerată ca indice al importanței traficului[263]. Trândavii, în sfârșit, au fost și ei atinși: jucătorii, vânătorii, amatorii de lupte de cocoși și de curse de cai au avut de ales între servitutea penală și intrarea într-o carieră publică – intrare obținută cu titlu oneros[264]. Contribuțiile benevole (în grâne) au permis obținerea scutirii de corvezi și accesul la funcții publice[265]. – Impozitul pe capital a umplut tezaurul Shang-lin[266], căruia i-a fost afectat un serviciu special (*shui-heng*). Câmpurile confiscate au constituit domeniul Statului; sclavii confiscați au devenit servitori publici și au fost folosiți în majoritate la transporturile de grâne. Condamnații (Sima Qian estimează numărul lor la mai mult de un milion)[267] au fost, după o amnistie, fie încorporați în armată, fie trimiși drept coloni, împreună cu șapte sute de mii de oameni săraci, loviți de inundații (120), în teritoriul nou cucerit (Xin-qin), mai la nord de marea buclă a fluviului (Ordos). După care (în 112) „au fost suprimate denunțurile asupra averii, *de care nu s-au servit decât pentru* popularea teritoriului din Xin-qin“[268].

Măsurile fiscale ale Împăratului Wu se explică, în parte, prin sărăcirea Statului, ruinat de victoriile sale. Averi particulare s-au înălțat pe această ruină și o feudalitate financiară și-a adăugat nelegiuirile la acelea ale marilor vasali. În rest, dacă speculanții formau puternice „societăți ilegale“, marii vasali nu erau ultimii dintre cei care speculau. Fiscalitatea imperială s-a inspirat, în principal, din intențiile politice: ea a căutat să constituie prerogative regale distrugând, în același timp, drepturile senioriale. Această operă a fost realizată de legiști prin intermediul unor expediente financiare, deprecierea monedei și dezechilibrul

prețurilor fiind utilizate concomitent pentru a justifica stabilirea monopolurilor. Așa a fost creat tezaurul public în detrimentul veniturilor particulare (inclusiv veniturile imperiale). Pe de altă parte, trebuia reajustat bugetul. Acesta fusese stabilit „făcându-se socoteala indemnizațiilor funcționarilor și a cheltuielilor publice astfel încât să se determine impozitul pe cap de locuitor". Or, războaiele, marile lucrări publice, cheltuielile de colonizare, creșterea numărului funcționarilor civili și militari făcuseră să crească bugetul de cheltuieli chiar în momentul în care bogăția mobiliară începea să prindă consistență. Crearea impozitelor mobiliare, fapt remarcabil, a fost preconizată de financiari aparținând noilor clase bogate ale națiunii (comercianți sau industriași), în timp ce proprietarii de pământuri rămâneau partizanii impozitelor apăsând numai pe umerii țăranilor și asupra pământului. Impozitul, într-adevăr, continua să nu se deosebească de tribut sau de omagiu: el dădea posibilitatea dobândirii titlului de noblețe. Comercianții și industriașii îmbogățiți doreau să-l plătească și erau chiar dispuși să tolereze o anumită restricție a libertății comerciale; acceptau ca Statul să le facă concurență și să dea unele legi care să le restrângă beneficiile, cu condiția ca meseria lor, comerțul, să înceteze să mai fie considerată o profesiune dezonorantă. Doreau să poată deveni funcționari. Pentru a putea face să li se deschidă calea profesiunilor publice, ei au intrat în luptă cu marii proprietari și cu susținătorii principiului eredității funcțiilor. În aceștia din urmă reînviase vechiul spirit al nobleței feudale. Ei se opuneau onorurilor acordate pentru merite personale, fie că erau atribuite militarilor de carieră sau conferite unor administratori de profesie. Nu admiteau să se prefere valoarea în locul originii prin naștere. Datorită acestor conflicte de interese, o nouă ordine tindea să se stabilească. Principiul utilizării competențelor intra în concurență cu vechiul principiu conform căruia devotamentul față de Prinț era mai presus de orice lucru. Iar unele spirite, depășind ideea de Prinț ca simplu creator al ierarhiei sociale, se înălțau până la a concepe ideea de Stat. Vedeau chiar în acesta nu numai un simplu organ de comandă, ci un oficiu general de reglare.

Situația, din punct de vedere social, financiar, monetar, era revoluționară. Dacă Împăratul Wu ar fi avut o oarecare continuitate în idei, ar fi putut profita și ar fi creat statul chinez pe

baza unei noi ordini sociale. Un concurs particular de împrejurări exterioare și interioare putea permite spiritului public să iasă din spiritul feudal. Dar Împăratul nu s-a ocupat decât de ce era mai presant. Părea că nu se gândește decât cum să se folosească, de azi pe mâine, de diverse expediente – abandonate imediat ce păreau uzate de prea multă folosință – și de oameni noi – sacrificați imediat ce reușeau destul de bine pentru a căpăta un aer periculos de autoritate. Neliniștea despotului și vederile înguste ale legiștilor imperiali au făcut ca astfel China să piardă cea mai rară ocazie pe care a avut-o de a deveni un Stat solid și organizat.

4. Opera de civilizare. – Aparent, dorința de a extinde civilizația chineză era mai puternică decât grija de a crea un Stat. Împăratul Wu a lucrat minunat pentru propagarea civilizației chineze. A încercat să colonizeze teritoriul Ordos; a început colonizarea regiunilor Gan-su și Manciuria; a dobândit definitiv pentru China, împreună cu bazinul râului Huai și coastele meridionale, imensul ținut al Fluviului Albastru.

În anul 120, am văzut deja, regiunea nordică a buclei Fluviului Galben a primit un mare număr de emigranți chinezi. Mai mult de o sută de mii de oameni au mai fost încă trimiși: trebuiau să construiască acolo un zid lung și apoi să-l apere. Pentru a iriga regiunea și a o face locuibilă, s-a încercat săparea unui canal: a costat mai mult de un miliard de monede și au lucrat la el mai multe miriade de oameni. S-a încercat să se dezvolte creșterea animalelor: „...funcționarii împrumutau iepe ce trebuiau date înapoi după trei ani împreună cu un mânz pentru zece iepe (împrumutate)“. Unii comisari erau însărcinați să distribuie loturi în concesiune cu titlu de împrumut; aceștia se adunau în grupuri și-i supravegheau pe coloni. Nu s-a dat înapoi nici din fața unor cheltuieli ce atingeau „sume incalculabile“, atât de mare era dorința de a constitui un bastion care să supravegheze Mongolia centrală și să astupe acea breșă a fluviului prin care barbarii pătrundeau în inima Chinei[269].

Colonizarea teritoriilor manciuriene din Ceng-hai (128-108) a fost condusă cu aceeași îndârjire și nu a fost mai puțin costisitoare[270]. Interesul față de această înaintare către nord-est era foarte mare. Prin ea se spera divizarea barbarilor din zonele nordice (de-a lungul întregului mare zid oriental au fost stabilite,

într-adevăr, triburile Hu din est, dușmane ale hunilor). Tot prin aceasta se spera controlarea golfului Petchili, precum și a comunicațiilor cu Coreea. Colonizarea din nord-est a atras după sine unele tulburări în regiunile Zhe-li și Shan-dong, pentru că ea „ruina ținuturile Yen și Qi", adică provinciile cel mai puțin atașate de China. Marii vasali din est erau, într-adevăr, cei mai intriganți. Veleitățile lor de independență erau însoțite, aparent, de o politică maritimă. Împăratul, ca să-i reducă la supunere, trebuia să dobândească el însuși o putere maritimă și să-i izoleze. Astfel, el a căutat să comande în Marea Galbenă și să colonizeze coastele meridionale[271].

Un prinț din sudul regiunii Shan-dong ar fi dorit (fapt semnificativ) ca Împăratul să renunțe la cucerirea ținutului Yue. Împăratul a răspuns nu numai prin cucerirea acestuia, dar a mai și colonizat bazinul râului Huai. A făcut-o operând un amestec de populații. În anul 138, au fost duși acolo 40 000 de indigeni din Dong-ou (Zhe-jiang), apoi, în anul 110, toți locuitorii din Dong Yue. Dar, în 115, în urma unor inundații, a fost transferată în aceeași regiune o mare masă de coloni chinezi, atât de numeroși încât comisarii însărcinați cu colonizarea formau cu căruțele lor „un șir continuu pe drumuri". Pe de altă parte, la sudul Fluviului Albastru au fost trimiși coloni chinezi care au fost hrăniți, la început, cu grâne ce erau aduse din Si-chuan. Un canal, cel de la Heng-an, a legat bazinele râurilor Xi jiang și Yang-ze jiang. Expediția împotriva Cantonului a fost întreprinsă cu ajutorul ambarcațiunilor cu etaj din ținuturile sudice. Imperiul s-a asociat cu un popor de marinari. Puterea imperială se statornicise solid în întregul Orient chinez[272].

Întregul bazin al Fluviului Albastru a fost organizat în districte (s-au creat șaptesprezece districte noi). „Au fost administrate după vechile obiceiuri (ale locuitorilor) și nu s-au cerut de la ele nici taxe, nici redevențe." Cheltuielile de colonizare erau suportate de districtele mai vechi dintre cele mai apropiate. Asimilarea pare că s-a făcut cu încetineală: ea cerea prudență, rebeliunile fiind frecvente. Au fost realizate mari lucrări: un canal legând râurile Bao și Ye a făcut legătura între bazinul râurilor Wei și Huang-he cu cel al râurilor Han și Yang-ze jiang. Un mare drum a fost străpuns către sud-vest, completând marea bifurcație a lui Shi Huang-di. „S-au distribuit din belșug daruri printre

oamenii din Qiong și din Pe (Si-chuan meridional) cu scopul de a-i câștiga." Apoi „au fost invitați oameni cutezători să meargă să cultive teritoriul barbarilor din sud" (banii au fost furnizați de vechile districte din Si-chuan)[273].

Efortul de colonizare care a fost cel mai susținut, poate, pentru că, cel puțin la sfârșitul domniei, a părut cel mai urgent, a fost cel care a făcut din partea extremă a regiunii Gao-su un pământ chinez. Populațiile Hun-xie, care, după campania din anul 121, s-au îndreptat către China în număr de mai multe miriade de persoane, au fost primite în teritoriul chinez și transportate cu ajutorul a 20 000 de care. Chinezii s-au gândit mai întâi să-i stabilească în bucla fluviului, apoi s-au hotărât să-i fixeze pe pantele nordice ale munților Nan-shan, în împrejurimile lacului Lob-nor. În anul 112, Împăratul a făcut o mare inspecție în ținuturile nord-vestice și a constatat că erau slab apărate. În același an, triburile Qiang (sau Lin-qiang, tibetani), reunite în confederații în număr de vreo douăzeci de triburi, s-au aliat cu triburile Xiong-nu (hunii) și au pătruns în zona centrală a regiunii Gan-su. O armată de 100 000 de oameni a luptat contra lor din 111 în 108. Mai multe miriade de oameni au fost atunci trimiși pentru a fortifica Ling-ju și a păzi regiunea Di-dao (drumul barbarilor), care apăra înălțimile văii râului Wei și putea servi de cale de pătrundere către ținutul Kuku-nor. „Au fost plasați aici ofițeri însărcinați cu câmpurile și culturile și soldați care supravegheau barierele, aflați în garnizoană în aceste locuri pe care le și cultivau." Acest sistem de colonizare militară (completat de un serviciu de informații ai cărui agenți erau recrutați din triburile alipite mai de mult, precum cei din neamul Yi-qu) a ajuns (între anii 62-60, în timpul domniei Împăratului Xiuan și sub îndemnul lui Zhao Chong-quo) să golească țara de ocupanții barbari (tribul Xian-li a fost redus de la 50 000 la 4 000 de oameni). Înaintarea colonizării pe cei doi versanți ai munților Nan-shan a făcut din partea occidentală a regiunii Gan-su un bulevard de unde civilizația chineză strălucea în egală măsură asupra Turkestanului și a marginilor Tibetului. Încă din vremea domniei Împăratului Wu, Dun-huang era nu un post avansat, ci un district al Imperiului[274].

Opera de colonizare interioară nu a fost mai puțin strălucitoare. Fără îndoială că, în timpul domniei Împăratului Wu,

lucrările de amenajare a Chinei centrale au fost întreprinse cu cea mai mare înflăcărare. Călătoriile și inspecțiile Împăratului au antrenat construirea sau refacerea a numeroase drumuri, cu deosebire în anul 112[275]. Canalele pentru transport sau irigație rămâneau principala întreprindere publică. Un mare canal a fost săpat în Shen-xi pentru irigarea terenurilor acoperite de sare. El capta apele râului Luo în partea de nord a prefecturii Tong-zhou. „Malurile abrupte ale râului Luo surpându-se cu ușurință, au fost săpate puțuri, dintre care cele mai adânci atingeau patru sute de picioare; din loc în loc se săpa câte un puț; puțurile comunicau între ele în partea de jos și aduceau apa“[276]. A fost primul dintre „canalele cu puțuri“. Un alt canal, întrebuințând apele râului Fen, a fost săpat în Shen-xi pentru a iriga colțul sud-vestic al acestei provincii. Acolo, pe malurile Fluviului Galben, nu existau decât terenuri în paragină, unde oamenii din popor mergeau să cosească fânul sau își duceau turmele la păscut. Se spera crearea, în acele locuri, a unor câmpuri cu cereale dând o recoltă de două milioane de obroace[277]. O schimbare a cursului fluviului a distrus toate aceste lucrări. Dar nu s-a renunțat la popularea regiunii. Au fost aduși aici oameni din Yue, obișnuiți să tragă foloase din pământurile mlăștinoase. Au fost scutiți de orice impozit. O lucrare mai reușită a fost construirea unui canal destinat aducerii apelor râului Wei în capitală. Ea a fost încredințată unui specialist, un inginer hidrograf originar din Shan-dong. Săpăturile au durat trei ani. Canalul a servit la irigații, dar mai ales la transportul grânelor. El scurta drumul și diminua mâna de lucru. A fost foarte mult utilizat[278]. Cele mai mari lucrări ale domniei au fost cele impuse de o inundație provocată de Fluviul Galben. În anul 132, el s-a revărsat la Hu-zou (la sud de Zhe-li), „s-a deversat către sud-est în mlaștinile din Iu-ye și a comunicat cu râurile Huai și Si“ (urmând la sud de Shan-dong aproape cursul pe care avea să-l aibă în Evul Mediu). A devastat o parte din Hu-nan, An-hui și Jiang-su. Spărtura nu a putut fi astupată decât în 109, în timpul unui an secetos. Dar lemnul lipsea, căci oamenii din ținut incendiaseră mărăcinișurile. Împăratul a ordonat să se taie bambus din parcul din Qi și a venit în persoană să prezideze la construirea barajului. Generalii săi au adus și ei partea lor de nuiele ce au fost aruncate între prăjinile înfipte pentru a forma osatura barajului. Sacrificiul unui cal și o frumoasă rugăciune în versuri adresată

zeului fluviului au completat lucrarea și s-a putut „îndrepta din nou fluviul către nord, în două canale, astfel încât să meargă pe urmele lui Yu cel Mare“[279]. Împăratul a fost victorios asupra inundației. Exemplul său a determinat în întreaga Chină o mare emulație în construirea canalelor. Imense terenuri au fost atunci câștigate, după spusele lui Sima Qian, pentru culturi și pentru populări[280]. Împăratul avea dreptul de a declara într-unul din imnurile sale: „Cele O Sută de Familii s-au înmulțit“[281].

***

La fel ca și Qin Shi Huang-di, Împăratul Wu a vrut să dobândească o superioritate divină. S-a văzut că a celebrat sacrificiul Fong și și-a prezentat domnia ca pe o eră nouă. Dar, în timp ce Primul Împărat și-a protejat atât opera cât și Maiestatea printr-o înaltă izolare, Împăratul Wu a avut o curte fastuoasă. El a căutat mai mult să devină marele preot al unei religii sincretice, abundând în splendide ceremonii, decât să creeze un cult al persoanei imperiale. I-a chemat în jurul său pe savanții și magicienii din nord-est, precum și pe vrăjitoarele din ținutul Yue, în timp ce aducea în palatul său idolul de aur pe care-l adora regele Xiu-chu, iar în herghelia sa Calul ceresc luat de la prințul din Fergana. A consultat sorții cu ajutorul oaselor de pui, după metodele barbarilor din sud-est, iar după obiceiul chinezesc, întrebuințând carapacele de broască țestoasă. A făcut sacrificii atât pe movile aplatizate, cât și pe terasele înalte. A cheltuit sume mari de bani în beneficiul alchimiei, al spiritismului și al literaturii tradiționaliste. A pus să fie compuse imnuri de formă și de inspirație clasice și a patronat poemele în care Sima Xiang-ru imita, se spune, poezia specifică din țara lui Chu. Împăratul Wu nu avea caracterul sever și misterios al Primului Împărat. El încerca să-și afișeze puterea printr-un lux strălucitor și variat. „Priviți tot ce este împrejur; admirați sala de jad verde. O mulțime de femei frumoase s-au adunat aici; este o eleganță îmbelșugată și supremă. Fețele lor sunt albe ca floarea de susai; (pentru a le vedea) un milion de persoane aleargă și se îmbrâncesc. Sunt îmbrăcate cu haine împodobite și cu voaluri multicolore, ușoare ca ceața. Au trene din mătase fină și din pânză ușoară. Țin în brațe flori de jia-ye, stânjenei, orhidee parfumate“[282].

Pe cât era de magnific, pe-atât era Împăratul Wu de bănuitor și viclean. Dizgrațiile sale erau teribile, iar favoarea periculoasă. Teama de otrăvuri și farmece l-a făcut să poruncească uciderea fiului său preferat. Prințul s-a spânzurat, iar copiii săi au fost executați. Împăratul și-a ales un alt succesor. Era un copil. Mama sa era tânără. Împăratul, pentru a para pericolul unei regențe feminine, i-a permis să se sinucidă.

În timpul domniei Împăratului Wu, civilizația chineză s-a dezvoltat din plin. Imperiul era puternic. Rațiunea de Stat era cea care comanda. Mai rămânea să se constituie și Statul. Interesul dinastic rămânea singurul principiu de guvernare. O criză de succesiune era de-ajuns pentru a ruina Imperiul.

III. Criza dinastică și sfârșitul dinastiei Han

Împăratul Wu a avut succesorul pe care și l-a ales. Acesta a domnit sub tutela a trei regenți desemnați de tatăl său. Principalul era un frate al generalului Ho Qu-ping, pe nume Ho Kuang. Au existat câteva tulburări care au fost repede înăbușite, dar Împăratul Zhao a murit foarte tânăr (74). Ho Kuang l-a adus pe tron pe un colateral, care a fost imediat determinat să renunțe la coroană, cu sprijinul autorității Împărătesei, văduva lui Zhao, care era nepoata lui Ho Kuang și a unuia dintre ceilalți doi regenți care mai trăia încă. A fost numit succesor un nepot (presupus fără îndoială) al primului moștenitor al Împăratului Wu (al cărui sfârșit tragic îl făcuse popular). Acesta a fost Împăratul Xiuan (73-49). El a făcut greșeala să nu se căsătorească cu o fiică a lui Ho Kuang. Împărăteasa a fost otrăvită de soția regentului, a cărei fiică a intrat în harem. Împăratul avea deja un moștenitor pe care-l iubea. A exterminat întreaga familie Ho, ce devenise prea puternică, și a numit-o Împărăteasă pe o concubină fără copii. Domnia fiului său, Împăratul Yuan (48-33), a fost liniștită. Dar soția sa, Împărăteasa Wang, i-a supraviețuit și nu a murit decât foarte bătrână. Împăratul Cheng (32-7) l-a numit mare mareșal pe unul dintre unchii săi materni, ai cărui frați au acaparat toate funcțiile. Unul dintre ei l-a avut drept fiu pe Wang Mang, care, la douăzeci și opt de ani, a devenit marele favorit. Împărăteasa a fost aleasă tot din familia Wang. Împăratul Cheng, neavând copii, l-a

adoptat pe nepotul său, a cărui mamă legală aparținea familiei Fu. Familia Wang a menajat-o la început pe regina Fu. Aceasta, care era foarte abilă, a dorit să aibă întreaga putere cuvenită unei văduve imperiale. În timpul domniei lui Ai (7-1), familia Fu a urzit eliminarea familiei Wang. Dar când Ai a murit, cea mai veche văduvă de rang nobil, Împărăteasa Wang (văduva lui Yuan), și-a afirmat autoritatea supremă. Întreaga putere a trecut în mâinile lui Wang Mang. Acesta și-a căsătorit fiica cu Împăratul Ping (1 î.e.n.-5 e.n.). A avut grijă să țină seama de mama suveranului și de familia acesteia. Le-a dat fiefuri și i-a îndepărtat de la Curte. A mai avut grijă să distribuie mai mult de o sută de fiefuri membrilor familiei imperiale. În anul 5, Împăratul fiind bolnav (otrăvit, spune istoria), Wang Mang a cerut zeilor să-l facă să moară în locul suveranului său. Așa făcuse odinioară Zhou-gong, ministrul-fondator al dinastiei Zhou și mare patron al școlii ritualiste din Lu. Totuși, Împăratul a murit. Fiica lui Wang Mang (avea doisprezece ani) devenea văduvă de Împărat defunct. Un copil de doi ani a fost numit succesor. Unele minuni au arătat atunci că Wang Mang avea în el Virtutea însăși a lui Gao-zu, fondatorul dinastiei Han. Aceasta a domnit în virtutea Pământului și a luat galbenul drept culoare dinastică. Gao-zu, totuși, se născuse dintr-un dragon roșu. Suveranul Roșu i-a adus lui Wang Mang o casetă misterioasă. Wang Mang s-a proclamat Împărat (9 e.n.).

Imperiul nu are alt fundament decât Virtutea specifică unei dinastii. Dincolo de Împărat, Statul nu înseamnă nimic. Pentru a guverna, suveranul are nevoie de sprijin. Dacă-l caută în propria sa familie și practică politica privilegiilor, Imperiul tinde să nu mai fie decât o federație de seniorii înrudite. Un suveran care vrea să întărească puterea centrală trebuie să încerce s-o slăbească pe cea a rudelor sale și, înainte de toate, să le îndepărteze de la Curte. Aceste rude, la fiecare succesiune, ar putea fi concurenți periculoși. Un moștenitor desemnat, dacă grupează în jurul său o partidă, devine pentru suveranul însuși un rival. De aceea, adesea, este desemnat ca moștenitor un copil de vârstă fragedă. Ca să i se asigure succesiunea, trebuie atunci să se grupeze în jurul său o partidă de fideli. Aceștia provin din familia mamei sale. Or, vechi principii de drept familial, favorabile intereselor materne, le permit mamelor să-și căsătorească fiii în propria lor familie. O dinastie a văduvelor de Împărați tindea astfel să se opună dinastiei

imperiale. Rudele acestor văduve au format o partidă puternică care se opunea partidei rudelor imperiale. Ar rezulta de aici un oarecare echilibru dacă succesiunile nu ar fi însoțite de o perioadă de tutelă. Când tutelele sunt lungi și frecvente (acest rezultat poate fi obținut prin asasinat sau prin alegerea unor moștenitori cu sănătate șubredă), familia maternă dă regenți care sunt atotputernici. Aceștia pot să se mulțumească să domnească în fapt fondând o dinastie de intendenți ai palatului, dar au toate facilitățile pentru a uzurpa. Ca să reușească acest lucru, au nevoie din nou de o dezmembrare a Imperiului, în profitul propriei lor familii și al clientelei lor. Imperiul nu rămâne mai puțin dezmembrat dacă aceștia eșuează în tentativa lor, învinși de o coaliție de prinți cu feude date de familia imperială.

Wang Mang nu a domnit decât paisprezece ani (9-23). A fost detronat de o coaliție de prinți înrudiți cu primii Împărați din dinastia Han. Unul dintre ei a reușit să fondeze o dinastie a celor de-ai doilea Han (sau Han orientali: au mutat capitala în Hu-nan). Aceasta a durat din anul 25 în 220. Fondatorul său, Împăratul Guang-wu, a trebuit să împartă *trei sute șaizeci și cinci* de apanaje (tot atâtea câte zile are anul). A impus cel puțin principiul că nu vor mai exista regi, ci numai duci și marchizi. Primele succesiuni au fost liniștite. Între anii 67-71, a trebuit totuși să fie reprimate unele revolte ale prinților de sânge. În 77, familia unei Împărătese a încercat să pună mâna pe putere. Familia unei alte Împărătese izbutește s-o distrugă. O primă regență este exercitată de familia Dou (89-92). Apoi, apare familia Deng. Împărăteasa Deng guvernează un an (106) sub domnia Împăratului Shang, care urcă pe tron în vârstă de o sută de zile; ea mai guvernează și în timpul domniei lui Nan (107-125), care, la urcarea pe tron, avea doisprezece ani. Regenta moare în 121. Familia sa este exterminată. Împărăteasa Yen, soția lui Nan, încearcă, la moartea soțului său, să proclame un copil de vârstă fragedă. Acesta moare aproape imediat și o altă partidă învinge. Este pus pe tron Împăratul Shun (126-144), care numește Împărăteasă o femeie din familia Liang. Fratele acesteia este făcut mare mareșal. Fratele și sora guvernează în timpul domniei lui Chong, care era în vârstă de doi ani și a murit în anul 145, precum și în timpul lui Che. Acesta era tot un copil, dar ceva mai mare: a fost otrăvit. A fost atunci numit Împăratul Huan: el aparținea unei familii din neamul

Han, dar se căsătorise cu o Liang, sora mai mică a văduvei Împăratului. Aceasta nu a avut copii: femeile din harem au avortat toate sau copiii lor au murit de mici. Imediat după moartea văduvei, Împăratul a dizgrațiat-o pe sora ei și a reușit, ajutat de un eunuc, să-l asasineze și pe fratele ei. A domnit douăzeci de ani (147-167). La moartea sa, o nouă regență. Împărăteasa, văduva lui Dou, l-a numit pe tatăl său mare mareșal. Acesta a intrat în luptă cu eunucii de la palat, pe care se sprijinea Împăratul Ling (168-189). Tatăl văduvei a fost învins și s-a sinucis; văduva a fost aruncată în temniță și toate rudele sale exilate. În anul 189, o altă Împărăteasă devine regentă și fratele său mare mareșal. Familia lor încearcă să pună piciorul în palat: sora Împărătesei este dată în căsătorie nu moștenitorului Imperiului, ci fiului (adoptiv) al unuia dintre principalii eunuci. Marele mareșal încearcă atunci să reia lupta împotriva oamenilor de la palat. Eunucii înving. Mareșalul este omorât, sora sa surghiunită, iar micul Împărat detronat. Atunci începe domnia ultimului Împărat din dinastia Han, Împăratul Xian (190-220). Nu domnește decât cu numele. Din 184, rebeliunea *Turbanelor galbene* bulversa Imperiul. Mai erau și intrigi de palat. Nu mai exista guvernare. De îndată ce Împăratul vrea să fie stăpân în palatul său, refuzând sprijinul unei clientele grupate în jurul familiei sale paterne sau materne, el nu mai e decât o jucărie în mâna oamenilor de la palat. Nu mai reprezintă nimic, iar Statul se dizolvă.

Revolta *Turbanelor galbene* a prilejuit căderea celei de-a doua dinastii Han. Cea a *Sprâncenelor roșii*, de la începutul erei creștine, a determinat căderea lui Wang Mang, a cărui domnie nu a făcut decât să prelungească dinastia primilor Han. – Vechea idee conform căreia prințul este răspunzător de ordinea anotimpurilor și prosperitatea țării rămânea valabilă pentru Împărat. Într-o țară întinsă și variată cum devenise China în timpul dinastiei Han, exista mereu câte un canton încercat de inundații sau secete. De îndată ce poliția imperială devine mai puțin vigilentă, iar guvernanții nu se mai ocupă de aprovizionarea locală, se formează o bandă de revoltați. Atunci când nu sunt înregimentați și trimiși să lupte împotriva barbarilor sau întrebuințați la marile lucrări publice, aceștia sunt imediat animați de sentimente antidinastice și mobilizați de vreun aventurier. Rebeliunea

Sprâncenelor roșii și cea a *Turbanelor galbene* au fost rezultatul unei crize agrare datorate dezvoltării marilor domenii. Economiștii din slujba Împăratului Wu simțiseră pericolul și încercaseră să-l pareze interzicând refolosirea în bunuri imobiliare a averilor dobândite în industrie sau comerț. Dar, în timpul aceleiași domnii, moraliștii i-au învins pe tehnicieni. Învățatul Dong Zhong-shu, care patrona studiul *Analelor* din Lu, redactate de Confucius, ca singur mijloc de a forma oameni de Stat, l-a îndemnat pe stăpân să revină la vechile obiceiuri. L-a sfătuit să restaureze sistemul deținerii în arendă a terenurilor (sistemul *xing*) și al dijmei: atribuirea deplinei proprietăți nu putea duce decât la acapararea de pământuri și la înmulțirea sclavilor. Aceste neajunsuri deveniseră grave la sfârșitul primei dinastii Han. În timpul domniei Împăratului Ai (6-1), s-a propus fixarea, pentru fiecare clasă socială, a unui număr maxim de sclavi și a unei întinderi maxime de domenii. Wang Mang, care, ca bun uzurpator, nu voia să îndrepte nimic decât reluând rătăcirile antice, a interzis, în anul 9 după Hristos, comerțul cu terenuri și cu sclavi. A revendicat pentru Împărat un drept eminent de proprietate: „Câmpurile din întregul Imperiu vor primi de acum înainte numele de *câmpuri regale*, iar sclavii de *subordonați particulari*." Nici un bun, fiind posedat numai cu titlu de arendă, nu putea fi înstrăinat. Ordonanța a trebuit să fie abrogată după trei ani. Wang Mang încercase s-o completeze printr-un sistem de control al prețurilor, prin care el relua o idee a consilierilor Împăratului Wu, dar al cărei caracter statal era net precizat: prețurile nu trebuiau să rezulte dintr-un joc de compensații economice, ci din taxarea hotărâtă din oficiu de către funcționari. Nu există nici un indiciu că edictele lui Wang Mang ar fi fost câtuși de puțin aplicate.

În anul 3 înainte de Hristos, o mare secetă a determinat o vastă mișcare populară care a pornit din Shan-dong. Mulțimi rătăcitoare parcurgeau țara, cântând și dansând pentru a o îmbuna pe Xi-wang-mu (Regina-mamă a Occidentului; era o divinitate a ciumei: ea a devenit, în daoismul organizat ca religie, cea mai populară dintre divinități)[283]. Agitația s-a stins destul de repede. Dar profețiile și descoperirile miraculoase, necesare acreditării lui Wang Mang, au întreținut o stare de agitație. În anul 11, Fluviul Galben a rupt digul, distrugând câmpiile din Zhe-li și Shan-dong. În anul 14, în nord a fost o foamete așa de mare încât oamenii

s-au mâncat între ei, apoi alte perioade de foamete s-au succedat din an în an. Atunci au apărut (și la Shan-dong) *Sprâncenele roșii*, bande de tâlhari care au bătut oștirile lui Wang Mang și care au fost bătute sau înregimentate de câțiva prinți de sânge din neamul Han. O dinastie apunea, o alta lua naștere. Ea a pierit în condiții analoge, cu excepția faptului că revolta *Turbanelor galbene* a avut punctul de plecare în Si-chuan. Si-chuan și Shan-dong erau provincii cu tendințe puternic particulariste. Acestea au fost focarele primelor mari secte daoiste. Revolta *Turbanelor galbene* a fost în același timp o răscoală populară și o mișcare sectară. Ea a fost reprimată de marii funcționari. Dar unul dintre ei, punând stăpânire pe bazinul Fluviului Albastru, a fondat aici dinastia Wu, a cărei capitală a fost plasată în regiunea Nanjing. Un al doilea, care aparținea familiei Han, s-a făcut stăpânul regiunii Si-chuan. Un al treilea s-a mulțumit cu o putere de fapt, dar fiul său, în anul 220, făcându-l pe Împăratul Xian să renunțe la coroană, a fondat dinastia Wei, care a deținut toată vechea Chină a Fluviului Galben, plus bazinul râului Huai. – Imperiul era divizat în trei regate.

Opera de colonizare a suferit mai puțin decât s-ar putea crede din pricina crizelor guvernării centrale. Cu siguranță, presiunea tibetanilor a devenit uneori (în anul 42 î.e.n., de exemplu) de o violență neliniștitoare și deseori triburile Xiong-nu, cu toată divizarea lor, au ajuns să amenințe drumul către Altai: ele au ocupat Turfan din 64 în 60. Dar în 60, chinezii, în urma unui raid reușit, au putut stabili la Kutcha principalul lor post militar. În 49, hunii s-au scindat în două grupuri. O acțiune îndrăzneață reușită (în 35) împotriva grupului cel mai îndepărtat (ce era stabilit în împrejurimile lacului Balkach) a determinat grupul sud-vestic, singurul rămas în contact cu China, să vină să i se închine (33) și să ceară alianță. Guvernarea centrală n-a avut nici o contribuție la aceste succese. Ele s-au datorat spiritului de inițiativă și de aventură de care erau animați unii dintre șefii de posturi. Ceea ce am putea fi tentați să numim politica externă a Chinei este, în acea perioadă, opera unui corp de ofițeri posedând un înalt grad de spirit colonial. Ei acționează fără să mai piardă timpul făcând raport și știu, la nevoie, să găsească scuze pentru a-și justifica succesele. Tot acestui corp de ofițeri i se datorează și refacerea

puterii chineze după criza dinastică ce s-a produs la începutul erei creștine. Supunerea regiunilor Tonkin (42 e.n.) și Hai-nan, dizolvarea confederației puternice alcătuite de triburile Man din Hu-nan (49), pacificarea nord-estului datorită folosirii triburilor Xien-bi împotriva hunilor, toate aceste operațiuni reușite de politică și de război au fost duse la bun sfârșit datorită unor inițiative personale și unei insubordonări inteligente. Cucerirea regiunii Tarim, care a constituit marea glorie a celei de-a doua dinastii Han, a fost realizată de câțiva oameni (dintre care cel mai celebru este Ban Chao), ce au acționat ca disperații. Ei procedau prin atacuri îndrăznețe, fără ajutor sau control, în fruntea câtorva temerari, dar animați de prestigiul numelui de chinezi. Din anul 73 în 102, Ban Chao[284], punând stăpânire pe regiunile Khotan, Kachgar, Yarkand și Karachar, i-a respins pe huni în Gobi, iar triburile Yue-zhe dincolo de Pamir, în timp ce Dou Xian îi respingea la nord de Barkul pe hunii septentrionali (89). Toate drumurile mătăsii, de la nord și sud, treceau astfel sub controlul chinez și, peste deșerturile Asiei centrale, s-a stabilit un contact strâns cu civilizația tokhariană. Triburile Tokhari și Yue-zhe erau în legătură cu India, precum și cu Occidentul[285]. Chinezii, pe de altă parte, stăpâni pe Annam și coastele sale, puteau primi pe cale maritimă, o dată cu influența indiană, și influențe mai îndepărtate. Istoria afirmă că Ban Chao a avut ideea de a intra în relație cu romanii (97) și că, în a doua jumătate a secolului al II-lea, niște negutători s-au prezentat în porturile din partea de sud a Imperiului ca ambasadori ai Romei. Atât prin sud-vest cât și prin est, idei și cunoștințe noi au pătruns atunci în China. Budismul s-a instalat aici cel puțin de la începutul secolului I. S-a extins, apoi, în timpul celor Trei Regate. Civilizația chineză se complică în momentul în care Imperiul se fărâmițează.

***

La căderea dinastiei Han, China intră într-o eră de fărâmițare politică. Dinastia Jin (265-419) nu reușește decât pentru scurt timp să restabilească o unitate nominală. De la începutul secolului al IV-lea, barbarii au pătruns în interiorul hotarelor. Ei fondează în China de nord și de vest regate instabile. Dinastia Jin nu mai păstrează decât bazinul Fluviului Albastru și cel al râului Xi

jiang. Fărâmițarea atinge apogeul la sfârșitul secolului al IV-lea și la începutul celui de-al V-lea. Numai în secolul al VII-lea, și aceasta pentru a lupta împotriva triburilor Du-jue (turci), Imperiul se reconstituie, ridicat de familia Sui (589-617), căreia i-a succedat Tang (620-907). Politica de mare anvergură, îndreptată către stepă, munte și mare, este imediat reluată. Din anul 609, ținuturile Tarim, Tsaidam și Tonkin intră în Imperiu. Acesta se întinde, pentru o vreme, până la Dzungaria și până la Indus. Îmbogățită de cunoștințele pe care le aduc cu ele budismul, maniheismul și nestorianismul, precum și alte curente religioase, civilizația înflorește din nou în China, mult mai sincretică decât pe vremea dinastiei Han și încercând totodată să se raporteze și mai mult la trecut. După o nouă perioadă de fărâmițare (907-960), China se orientează definitiv, în timpul dinastiei Song (960-1279), către un sincretism de spirit tradiționalist. O dată ce, cu dinastiile Qin și Han, națiunea chineză s-a format și s-a creat idealul unei unități imperiale, tocmai datorită orgoliului inspirat de cultul și tradițiile lor, chinezii au găsit, în ocazii favorabile, forța de a apărea ca o națiune sau chiar de a juca rolul unei mari puteri. Mai mult decât istoria unui Stat sau a unui popor, istoria Chinei este cea a unei civilizații sau, mai degrabă, cea a unei tradiții de cultură. Principalul său interes, dacă l-am putea contura cu o oarecare precizie, ar fi, poate, de a arăta cum ideea de civilizație a putut, într-o istorie atât de îndelungată, să primeze, într-o manieră aproape constantă, în fața ideii de Stat.

PARTEA A DOUA
SOCIETATEA CHINEZĂ

Istoria ortodoxă încearcă să dovedească faptul că a existat în China (încă din cel de-al treilea mileniu dinainte de Hristos și în limitele clasice ale țării) un Imperiu rafinat și o națiune deja omogenă. În schimb, de îndată ce apar, cu date relativ sigure, documente relativ numeroase și susceptibile de un început de critică, pământul Confederației chineze ni se dezvăluie ca un ținut îngust și ca o țară nouă. Solul nu este deloc amenajat. Locuitorii, împrăștiați în mici cantoane, trăiesc în izolare.

Trebuie oare, din respect pentru date, să vedem în această stare a Chinei de la începutul cronologiei un fel de Stat primitiv? De aici trebuie oare să începem istoria societății chineze? Dar cine va dovedi că chinezii, la începutul perioadei *Chun Qiu*, nu reprezentau rămășițele unei națiuni unite și prospere? Nu putem, oare, presupune că ei au colonizat odinioară cel puțin bazinul Fluviului Galben și că un cataclism le-a ruinat opera? Nu este nevoie să ne imaginăm un cataclism de proporții: niște inundații sau o incursiune a barbarilor pot explica starea de fărâmițare pe care o scot la lumină primele documente datate. Era un Stat primitiv? Pare totuși a fi însoțit de un ideal tradițional de unitate. Suntem siguri că acest ideal este recent și proiectat în mod artificial în trecut? Existența unui suzeran recunoscut presupune o anumită unitate politică. Respectul relativ și menajamentele de care pare să se fi bucurat dinastia Zhou în timpul perioadei *Chun Qiu* par să ateste o putere străveche, indicele unei vechi stări de unificare relativă. Tot ceea ce se poate spune în favoarea tradiției ortodoxe nu are decât o valoare de ipoteză, dar dacă am respinge

aceste ipoteze moderate, preferându-le o negare absolută, bazată pe lipsa de mărturii istorice, ar fi ușor să prezentăm niște frânturi de dovezi, insistând de exemplu asupra importanței tradițiilor privitoare la creșterile diluviene sau asupra afirmațiilor cronicilor relatând, în secolul al VII-lea, o presiune violentă a barbarilor Di.

În ceea ce ne privește, nu vom fi părtinitori. Nu vom fi niciodată de acord nici să negăm, nici să acceptăm totul din tradiția ortodoxă. Este plauzibil că civilizația chineză datează din cele mai vechi timpuri; este posibil chiar ca istoria sa să prezinte o anumită continuitate; mai este posibil ca și China (sau cel puțin o parte din ținuturile chinezești) să se fi bucurat, din Antichitate, de un fel de omogenitate. Dar ce să înțelegem din teoria tradițională care pretinde că explică întreaga istorie a civilizației chineze? Această teorie spune că societatea a fost perfectă la origini, pe vremea când Fondatorii civilizației naționale se manifestau ca niște Sfinți. Ideea că Prințul, prin simpla respectare a ritualurilor, reușește să stăpânească obiceiurile și să civilizeze lumea, corespunde unui ideal care nu este, fără îndoială, o invenție recentă. Se simte totuși că este vorba aici de un ideal epurat: tocmai de aceea am dori să-i cunoaștem formarea și istoria. Or, pentru doctrina ortodoxă, acest ideal este un dat, un fapt prim. Plecând de la el, se explică, mai mult, se relatează faptele istorice. Toate documentele au fost prelucrate și reconstruite de o critică erudită. Aceasta nu a acceptat datele tradiționale decât în măsura în care păreau că sunt în concordanță cu spiritul sistemului. În aceste condiții, orice cercetare pozitivă ar fi imposibilă, de n-ar fi un fapt: chinezii, atunci când își construiesc sau își reconstruiesc în mod sistematic istoria, nu gândesc și nu se exprimă decât cu ajutorul unor formule consacrate și în cadrul unor tipare tradiționale. Tiparele și formulele, cu condiția de a le detașa mai întâi de sistem, constituie date pozitive. Din aceste date și numai din ele se pot extrage elementele unei istorii a societății chineze.

Se poate imediat observa că aceste date constituie documente fragmentare ce nu pot fi legate de nici o cronologie.

Întreaga trudă constă în clasarea lor. Clasându-le, este posibilă raportarea lor la medii sociale diferite. Atunci nu mai rămâne decât să se claseze aceste medii. Aici, pentru început, se impune o metodă regresivă.

Cunoaștem, din documente directe, clasa *eruditților* și nobilimea Imperiului. *Erudiții* și funcționarii au ocupat, în China imperială, un loc analog cu cel pe care-l ocupa, în China fiefurilor, nobilimea feudală. Aceasta din urmă ne este cunoscută numai prin ceea ce *erudiții* au binevoit să ne spună. Dar, pentru a ne vorbi despre ea, ei au recurs la formule tradiționale. Le înțelegeau în felul lor. Totuși nu este imposibil să le înțelegem cu același sens pe care-l foloseau nobilii feudali. A clasa diferitele valori ale acestor formule înseamnă a le raporta la niște medii etajate. Această clasare, drept urmare, permite descrierea unei evoluții. Se poate proceda în același mod mergând mai departe, de la Împărat la seniorul feudal. Dar, aici, trecerea de la un termen la altul este mai directă. Ca urmare a acestei evoluții continue, există posibilitatea de a ajunge foarte departe și a descoperi ceea ce reprezenta, sub forme extrem de arhaice, puterea Prințului. Această putere este definită prin niște formule care sunt adevărate teme mitice; uneori chiar pot fi apropiate de gestele rituale înrudite: ansamblul lor scoate la lumină credințele și chiar datele de fapt care au făcut posibile constituirea domeniilor și apariția autorității individuale. Or, alte teme (în principal, teme poetice) permit descrierea unui mediu rustic, în care s-au format unele dintre credințele cele mai importante care stau la baza puterii proprii unui conducător politic, precum și la cea a puterii specifice unui cap de familie. Astfel, prin simplul mijloc care constă în raportarea la medii corect etajate a tiparelor și formulelor în care credințele chineze s-au înscris, se ajunge la retrasarea, în ordinea politică și în ordinea familială, a unei duble evoluții paralele care explică formarea dreptului constituțional și a dreptului privat.

Se poate observa, fără îndoială, că, dacă mediile descrise cu ajutorul formulelor luate dintr-o tradiție imemorială pot fi etajate corect, asta se petrece numai în sensul că, în societatea chineză, rolul conducător a trecut, pe rând, de la unul la altul dintre aceste medii. Nu exprimăm altceva atunci când spunem că nobilimea Imperiului a fost urmașa nobilimii feudale sau a venit s-o înlocuiască. Această afirmație nu implică în nici un fel faptul că nobilimea feudală a dispărut imediat ce nobilimea Imperiului a apărut în locul său, ca să joace un rol analog în cadrul națiunii. Sunt șanse ca în timpul dinastiei Han să mai fi supraviețuit în

China grupări de tip feudal. Invers, sunt și șanse ca înaintea erei imperiale să fi existat o nobilime diversificată, diferită de nobilimea specific feudală și ai cărei membri să fi semănat deja mai mult cu niște funcționari decât cu niște vasali. Cu siguranță, în tot cazul, că în perioada *Chun Qiu* (și chiar mai târziu) obiceiurile țărănești rămăseseră aproape aceleași ca pe vremea în care, în comunitățile rurale ce reprezentau atunci elementul cel mai activ al societății chineze, au fost elaborate ideile pe care fondatorii domeniilor au trebuit să le împrumute și să le transforme când a avut loc revoluția din care a luat naștere China feudală. Dar, în acel moment, rolul dominant și activitatea creatoare au trecut în sarcina conducătorilor de domenii și a fidelilor lor. Credințele și teoriile care au contribuit la edificarea Chinei imperiale au luat naștere din activitatea Curților feudale. De aceea, vom studia diferitele medii în care s-a format civilizația chineză în momentul când acestea s-au dovedit a fi creatoare. Și vom da mai multă atenție destinului creației lor, decât propriului lor destin. De drept, am putea justifica metoda. Ar fi de-ajuns să lăsăm să se presimtă că ea se impune de fapt. Nu există alt mijloc de a defini diferitele medii al căror studiu este important pentru cunoașterea civilizației chineze, decât prin intermediul credințelor sau tehnicilor care reprezintă aportul lor la această civilizație.

Este limpede că evoluția, așa cum poate fi ea descrisă, capătă un aspect atemporal (căci nimic nu începe și nimic nu se sfârșește în ea la o dată determinată) și o alură schematică (căci nimic nu ne permite să-i indicăm particularitățile de detaliu și să spunem dacă ea a avut fluxuri și refluxuri, dacă într-un loc a fost rapidă și în altul lentă, dacă un anumit motiv a întârziat-o sau a grăbit-o într-o anumită regiune).

Pentru moment, orice încercare de precizare geografică sau istorică și, mai ales, orice încercare de precizare etnografică ar fi o păcăleală. Mai mult: mulțimea și diversitatea influențelor posibile fac orice ipoteză mai degrabă periculoasă decât utilă. – Voi indica totuși una, dar numai cu titlu de ipoteză de studiu și pentru că ține destul de mult de un dat important. Oricât de adânc am pătrunde în timp, civilizația chineză apare ca o civilizație complexă. Pe de altă parte, la începutul perioadei cunoscute prin date, această civilizație își are centrul la limita a două regiuni de margine, acolo unde liziera podișurilor de loess se învecinează cu

cea a câmpiilor aluvionare. Nu este imposibil ca avântul civilizației propriu-zis chineze să se explice prin contactul a două civilizații *principale* (nu am spus primitive), din care una ar fi o civilizație a teraselor și a meiului, iar cealaltă o civilizație a orezului și a câmpiilor joase. Prima a adus, poate, influențele stepei, iar cealaltă, pe cele ale mării. În sprijinul acestei ipoteze vin tradițiile istorice. Dinastia Zhou, care pare să fi fost puternică în partea occidentală a Chinei și pe care au susținut-o barbarii din apus, trăia, se spune, în vremurile de demult, în grote; avea ca strămoș și ca zeu pe Prințul Meiului. Dinastia Yin, rivala ei, a luptat împotriva ei sprijinindu-se pe barbarii de pe râul Huai. Aceștia ocupau câmpiile mlăștinoase de la malul mării orientale. Prinții din Song, descendenți ai dinastiei Yin, au rămas mereu în contact cu ei, la fel ca și alți prinți din răsărit. Pe de altă parte, este aproape sigur că civilizația Chinei orientale prezenta, împreună cu unele trăsături specifice, o anumită unitate. Obiceiurile sexuale erau aici mai libere. Se practicau prostituția ca formă de ospitalitate și niște rituri definite de alianță sângeroasă.

Înainte de a fi intrat în unitatea chineză, este posibil ca partea de răsărit a Chinei să fi întreținut relații care-i erau proprii. Prin ea, poate, au fost exercitate asupra civilizației chineze influențe îndepărtate, a căror importanță abia poate fi bănuită. Este limpede că istoria societății în China nu va putea fi scrisă într-o manieră concretă decât dacă se găsesc mijloacele prin care să se precizeze influențele etnografice sau tehnice care au acționat asupra ei.

Cartea întâi

Populația de la țară

CAPITOLUL I

Viața la câmpie

Chinezii, încă din zorii istoriei lor cunoscute, apar ca un popor de agricultori. Fără îndoială că și creșterea animalelor a avut, odinioară, mai multă importanță decât în zilele noastre, dar vechii chinezi trăiau din cultura cerealelor și, alături de ei, la fel și populațiile pe care ei le considerau barbare. Unele jafuri ale triburilor Di (de exemplu cel din anul 601) se explică prin seceta care le-a distrus recoltele[286].

Când vizitezi astăzi ținuturile vechii Chine și vezi exploatările succedându-se în șiruri nesfârșite, pe marginea drumurilor și a canalelor, ești gata să crezi că, cu clima lor relativ regulată și solul care pare bogat, podișurile mâloase sau câmpiile aluvionare i-au îndemnat din toate timpurile pe locuitori să trăiască din agricultură. Pare să fi fost mereu ușor să se așeze prin hățișuri, la tot pasul, câmpuri cultivate și case. De fapt, pământul chinez nu și-a dat la iveală rodnicia decât caton după caton și cu prețul unor lucrări eroice.

Legendele indigene vorbesc de o vreme în care, ignorând arta de a semăna și de a planta, oamenii trăiau prin hățișuri din greu. În regiunile înalte de loess, stepa era presărată cu mărăcinișuri. Vegetația era formată din plante dure și înalte. Oamenii, înainte de a se stabili, trebuiau „să se asocieze... pentru a putea smulge și distruge buruienile, care acopereau pământul; (trebuiau) să taie coniza, pelinul, spanacul porcesc, ghimpii“[287]. Țăranii știau câtă osteneală cereau primele lucrări. Le plăcea să cânte meritele strămoșilor lor care defrișaseră țara: „În tufe dese, ciulinii! – Aceste mărăcinișuri trebuiau distruse! – Strămoșii

noștri, de ce au făcut-o? – Pentru ca noi să putem semăna meiul!"[288]. Nu era suficient să defrișezi o dată pentru totdeauna. Pe acest sol bogat, primele ploi, către echinocțiul de primăvară, și mai ales marile ploi din mijlocul verii, făceau să se înmulțească ierburile dăunătoare și insectele care devorau sau sufocau recoltele. „Iată spicele și iată boabele! – Iată ce zdravene sunt! Iată cum se coc! – Nu mai există sorg sălbatic, nici mei sălbatic! – Și îndepărtați de colo viermii, insectele – și de dincolo larvele și omizile! – Să nu mai împiedice creșterea recoltelor noastre! – Căci zeul câmpurilor este puternic: – fie ca el să le ia și să le arunce în flăcările focului!"[289]. Zeul câmpurilor, Shen-nong (Agricultorul divin), ce era invocat, prin dansuri în sunetul tamburinelor din pământ ars, să vină să curățe culturile, îi învățase odinioară pe oameni cum să folosească plugul și săpăliga. I-a mai învățat să lovească ierburile cu un bici roșu. I se spunea Suveranul strălucitor. Zeul agriculturii era un zeu al focului[290].

Pentru a defrișa locurile joase, focul nu era suficient; trebuiau să se mai ajute și cu apă. Pe fundurile văilor, adesea, pământul era saturat de salpetru sau creșteau acolo hățișuri de nepătruns de plante cu spini. „Colonii trebuiau mai întâi să ardă ierburile și mărăcinișurile, apoi să verse apă și să planteze orezul; ierburile și orezul creșteau în același timp; când atingeau șapte sau opt degete înălțime, se cosea totul, apoi se vărsa din nou apă; atunci ierburile mureau și numai orezul creștea din nou; era ceea ce se numea a defrișa prin foc și a plivi cu ajutorul apei"[291]. Aceleași procedee au fost întrebuințate și în primul secol î.e.n. pentru amenajarea întinselor câmpii mlăștinoase. S-a văzut mai înainte că astfel de mari întreprinderi au trecut multă vreme drept temerare. Pentru a le risca, trebuia așteptată organizarea unor State puternice. Înainte de a se aventura în fundul văilor sau în întinsele câmpii, vechii chinezi s-au mărginit, aparent, la cultivarea coastelor și teraselor. Dar pentru a forma câmpurile, pentru a lupta împotriva alunecărilor de terenuri fărâmicioase, pentru a construi canale și rigole de drenaj, pentru a le curăța, era necesară o numeroasă mână de lucru, precum și unele deprinderi de organizare, de întrajutorare, de muncă în comun.

„Aici, defrișați! Colo, scoateți buturugile! – Plugurile voastre să sfărâme bolovanii! – Voi, mii de perechi, prășiți – colo, în vale, sau dincolo, către înălțimi! – Iată-i pe stăpân și pe fiul său mai

mare! – Iată-i și pe cei mai mici, copiii, ajutoarele și zilierii!“[292]. Ritualurile pretind că muncitorii trebuiau să se asocieze în perechi la porunca seniorului. Acesta, la începutul anului, prezida, se spune, organizarea lucrului. Ordona „repararea marginilor și hotarelor câmpurilor, recunoștea munții, dealurile, coastele, câmpiile și văile, decidea ce culturi se potriveau pentru fiecare teren și în ce loc trebuiau semănate cele cinci soiuri de cereale... Când lucrările câmpului sunt stabilite dinainte, când s-au trasat, de la început, canalele și dimensiunile terenurilor, nu mai există nimic care să tulbure munca plugarilor“[293]. Tot așa, imnurile dinastice atribuie unor Eroi-Fondatori această organizare a țării care, se pare, era refăcută la fiecare început de campanie. „Îi îndemna și-i așeza – aici la stânga sa și colo la dreapta, – stabilind hotarele și regulile, – fixând canalele și câmpurile, – plecând de la apus și mergând către răsărit, – ținând totul în mână, în toate părțile!“[294]. Desigur, conducătorii feudali nu s-au aflat din toate timpurile în fruntea lucrărilor agricole, dar amenajarea țării, o izbândă dură asupra unei naturi puternice și rebele, a cerut din partea chinezilor un efort continuu, o îndârjire ordonată ce făcea posibilă existența unor comunități puternic unite, destul de întinse și bine instalate.

Țăranii locuiau în cătune sau în sate. Acestea erau așezate pe înălțimi ce dominau culturile. Erau refugiile lor de iarnă. Primăvara, agricultorii coborau de acolo și-și refăceau câmpurile. Toamna o dată venită și recoltele strânse, ei urcau din nou la casele lor și le pregăteau pentru iarnă. „Haideți, agricultori! – Grânele sunt strânse! – Să urcăm din nou, să ne reîntoarcem să ne reparăm locuințele! – Ziua, să tăiem paiele, – iar seara, să le împletim! – Apoi sus, pe acoperiș să le așezăm! – O dată primăvara venită, trebuie să semănăm!“[295]. Colibele, cățărate sus, erau împrejmuite de ziduri sau de garduri vii. Nu numai că trebuiau să se apere de inundații, ci trebuiau să prevadă și unele atacuri și jafuri. De jur împrejurul micilor insulițe cultivate ce apăruseră în urma eforturilor primelor comunități țărănești, bântuiau, în pădurile și hățișurile mlaștinilor, populații înapoiate sau barbare. Dacă era deja necesar ca oamenii să fie în număr cât mai mare și să se organizeze pentru a învinge natura, protejarea recoltelor cerea, în egală măsură, ca aglomerările de populații să fie cât mai puternice. Atunci când au apărut domeniile și când țăranii își vor

fi ales stăpâni și protectori, ansamblul colibelor răspândite în jurul târgului seniorial, ultim refugiu, era înconjurat de un prim zid de apărare: teritoriul și periferia se confundau[296]. Din primele zile ale vieții sedentare și ale civilizației țărănești, munca agricolă, care solicita multă mână de lucru, s-a făcut, ca să zicem așa, la strâmtoare, în bastioane închise. Poate că astfel se explică unele din trăsăturile ancestrale și permanente ale agriculturii chineze.

Chinezii, folosind intens munca omului, au obținut de pe câmpurile lor un mare randament. Au scos de pe acestea recolte variate și le-au cultivat ca pe niște grădini. Mai mult decât plugul, săpăliga este unealta lor principală. Astfel de obiceiuri ar fi mai potrivite unui popor care și-ar fi făcut ucenicia agricolă în oaze. Pentru chinezi, o explicație de acest gen ar fi tentantă, dacă a vedea în Turkestan primul lor habitat nu ar fi o simplă ipoteză. Am putea să nu ținem seama de ea dacă ne gândim că documentele atestă, pentru Antichitate, predominarea unei populări prin aglomerații relativ puternice. Tocmai din cauza condițiilor dificile de amenajare a solului, viața agricolă a avut, de la început, un soi de caracter urban. Obligați să scoată din pământurile puțin întinse, pe care le cuceriseră în lupta cu natura și pe care le apărau împotriva barbarilor, toate produsele necesare vieții unei grupări puternice, țăranii chinezi au adoptat metodele culturii de zarzavaturi. Cultura meiului și a orezului nu se face după modelul marilor culturi. Ea nu este făcută pe câmpuri întinse, ci în straturi[297].

Există în zilele noastre în China o anumită tendință către specializarea culturilor pe regiuni apropriate. În timpurile străvechi, fiecare canton căuta să producă de toate. Peste tot, meiul, specific terenurilor uscate, se învecina cu orezul, care necesită apă din abundență. Distribuția culturilor în jurul înălțimilor locuite nu depindea numai de ceea ce le era specific fiecăreia dintre ele, ci și de prețul ce li se atribuia. Ce era mai prețios se cultiva pe lângă locuințe. Lângă grădinile de zarzavat care, o dată sezonul lor trecut, erau desființate pentru a face loc ariei[298], se aflau livezile, bogate mai ales în duzi, apoi primele câmpuri, rezervate plantelor textile, în special cânepei. Acolo era domeniul femeilor, al țesătoarelor. Bucățile de stofă pe care ele le țeseau, din in sau din mătase, erau principala bogăție și serveau de monedă. Mai jos se etajau culturile masculine, mai întâi câmpurile destinate legume-

lor uscate, apoi câmpuri de cereale și, jos de tot, în fundurile de văi cucerite prin drenare și irigații, împrejmuite cu ridicături și canale, straturile de pământ rezervate orezului.

Pentru a fi complete, exploatările se etajau în înălțime. Subzistența grupului nu era asigurată decât dacă culturile de pe fiecare etaj mergeau bine. „Pe câmpurile de sus, coșuri pline! – Pe câmpurile de jos, care pline! – Toate recoltele, îmbogățiți-vă! – Belșug! Belșug! Case pline!“[299]. Pentru a duce la bun sfârșit diversele culturi, trebuia practicată diviziunea muncii și adoptat un fel de nomadism limitat. Țesătoarele nu părăseau deloc satul și livezile, dar agricultorii trebuiau să petreacă zilele bune de muncă pe câmpurile de cereale. Aveau acolo cabane în care se culcau, supraveghindu-și fără încetare recoltele. Din zori și până-n seară, ei munceau din greu: „Soarele răsare: sculare! – Când apune: mergem să ne odihnim! – Sapă-ți fântâna, dacă vrei să bei apă! – Muncește, dacă vrei să mănânci !“[300]. Țăranii lucrau în rânduri strânse: „Pălăriile din bambus se mișcă! – Toate săpăligile răscolesc pământul – pentru a smulge iarba rea!“[301]. Singurul moment de liniște era cel al mesei. Copii și femei aduceau mâncarea în coșuri. „Iată-i cum mănâncă în mare gălăgie – și petrec cu nevestele lor!“

Se ospătau cu o fiertură făcută din mei. Meiul era un zeu. El le procura principala hrană. Trecea drept cea dintâi cereală. Fapt interesant de notat[302], meiul, după spusele lui Mencius, era singura cereală cunoscută de barbarii din nordul Chinei[303]. Chinezii cultivau mai multe specii de mei; una dintre ele, meiul vâscos, era folosită în primul rând pentru prepararea unui lichior fermentat. Mai erau cultivate diverse varietăți de orez, orezul vâscos fiind și el folosit la prepararea unui soi de vin. Grâul și orzul aveau, fără îndoială, o importanță mai mică, cu toate că, într-o rugăciune adresată zeului recoltelor (Hou Zi: Prințul Mei), se zice: „Dă-ne nouă grâu și orz!“[304]. Se poate remarca faptul că în nomenclator orzul și grâul abia sunt deosebite. Chinezii par să nu fi făcut niciodată mare caz de orz. Se pare că făina de grâu a avut ca principală întrebuințare producerea drojdiei ce era necesară la fermentația orezului sau a meiului[305]. Acestea erau puse să fermenteze fie singure, fie amestecate. Vinul cel mai apreciat era făcut dintr-o parte de mei negru și două părți orez. Prepararea se

făcea în vase de argilă, în care boabele amestecate cu apă erau încălzite la foc potrivit[306]. Anumite plante aromatice, mai ales un soi de piper, erau folosite la parfumarea lichiorului, care era apoi strecurat cu ajutorul unor tufe de pir[307]. Preparat iarna, lichiorul era băut abia către primăvară. Mai știau, de asemenea, să pregătească un oțet de cereale ce era folosit la conserve. Boabele rezervate hranei erau sfărâmate în piulițe, spălate și coapte în aburi[308]. Poate că, în afară de fierturi, se preparau și unele feluri de prăjituri. Ca legume proaspete, erau mâncate diferite specii de castraveți și de dovlecei. Condimente variate, usturoi, ceapă, planta de muștar, serveau la condimentare; unele ierburi și plante, nalbe, moțul-curcanului, parfumau supele[309]. Principalul sos era făcut din fasole macerată și fermentată: era fasolea de tipul soia, ale cărei tulpini lungi „fluturau în vânt ca flamurile"[310]. Fără îndoială că și brânza din fasole era o mâncare foarte veche. Legumele uscate, în orice caz, boabele de diferite dimensiuni, jucau un rol însemnat în alimentație. Erau păstrate în saci ușor de transportat[311]. Foloseau ca alimente de rezervă, întrebuințate în deplasări. Poate că rolul lor a fost de primă importanță pe vremea când populațiile chineze trăiau defrișând un colț din țară, apoi un altul și nu se stabiliseră definitiv. În felul acesta încă se mai deplasau, către anul 568, barbarii din nord și din vest[312].

Vechimea relativă a vieții sedentare pare atestată de existența livezilor, în care era cultivată o mare varietate de arbori: piersici, caiși, cireși, peri, gutui, castani, pruni și alți copaci meridionali. Prunele, jujubele și castanele erau folosite la diverse preparate culinare. Mai erau mâncate și fructele unei specii de viță sălbatică[313] și cele a numeroase plante de apă sau de munte. Cel mai folositor dintre toți copacii era dudul. Era tăiat cu grijă. „Se taie cu toporul crengile care sunt prea depărtate sau care cresc prea sus; de la duzii tineri nu se culeg decât frunzele"[314]. Frunzele erau date viermilor de mătase, care erau crescuți pe niște grătare făcute din stuf sau din papură. „E primăvară, zilele sunt călduțe, – iată, cântă grangurele! – Fetele cu coșurile lor – merg de-a lungul potecuțelor – să culeagă din duzi frunzele proaspete"[315]. Erau cultivate mai multe specii de duzi și, așijderea, mai multe specii de cânepă. Țesutul pânzei, început toamna, dura toată iarna[316]. Stofele de cânepă, gata primăvara, serveau pentru sezonul cald, la fel și încălțările făcute din fibre de cânepă sau de dolic. Mătasea, mai călduroasă și mai scumpă, era folosită mai

ales de bătrâni. Topirea cânepei și a inului se făcea în șanțurile din preajma locuințelor. Țesătoarele cunoșteau de asemenea arta de a pregăti și de a împleti urzicile și stuful. Hainele arhaice, care mai erau încă folosite în vremurile clasice la îmbrăcarea efigiei mortului, erau făcute dintr-o împletitură de trestie menținută de o centură de bambus[317]. [Triburile Rong (barbarii din apus) se îmbrăcau (557) cu un mantou din pai și purtau o pălărie de mărăcine[318].] Tradiția spune că, înainte de Huang-di, chinezii nu erau îmbrăcați decât cu o haină scurtă din piele. (Soția lui Huang-di a fost aceea care i-a învățat arta creșterii viermilor de mătase[319].) Au purtat apoi o îmbrăcăminte făcută din două părți, tunică și fustă, țesută din mătase sau din cânepă[320]. Pe cap purtau un fel de tichie sau de turban[321]. Pentru a lupta împotriva frigului, își puneau mai multe rânduri de haine. Știau să vopsească țesăturile și preferau culorile vii[322]. Cultivau diverse plante din care scoteau vopsele, mai ales roiba și arbustul de indigo. Țesătoarele fabricau țesături de o singură culoare sau cu flori. Acestea din urmă erau rezervate hainelor de sărbătoare sau de căsătorie. „În fustă cu flori, în fustă simplă, – în rochie cu flori, în rochie simplă, – să mergem, domnilor! Să mergem! – Duceți-mă la dumneavoastră cu carul!“[323]

Nimic mai simplu decât casele țărănești. În vremurile istorice, mulți chinezi trăiau ca troglodiți. Locuiau, pe flancurile podișurilor de loess, în grote sub formă de cuptoare[324]. Colibele de pe câmpuri erau făcute din crengi. O tradiție pretinde că chinezii, când mai trăiau în codri, se cuibăreau printre crengile copacilor[325]. Cabana de doliu, care reproduce fără îndoială o formă arhaică de locuință, era un fel de polatră făcută din crengi întinse pe câteva bârne[326]. Pe măsură ce doliul devenea mai ușor, erau astupate găurile cu paie și cu stuf, apoi se tencuia cabana cu pământ galben, mai întâi la interior, apoi la exterior; la început ușa rămânea larg deschisă, dar era împrejmuită de o palisadă de stuf[327]. Acest tip de casă arhaică, perfecționată puțin câte puțin, s-a răspândit, fără îndoială, la cultivatorii de pe terasele de loess. Trăiau ca niște *cliff-dwellers*. În satele construite pe înălțimi, casele păreau să fi avut forma unor cuburi mici acoperite cu paie. Acoperișul era atât de subțire, încât o vrăbiuță putea să-l străpungă cu ciocul. Șobolanii puteau să străbată zidurile[328]. Făcute din chirpici, acestea erau foarte fragile; căldura le crăpa, iar ploaia le dezgolea. Plantele agățătoare invadau zidurile și acoperișurile

pe care amenințau să le strivească. După fiecare iarnă, trebuiau astupate din nou găurile cu paie. Solul era făcut din pământ bătătorit și stropit mereu. Mobilierul se reducea la puține lucruri. În coliba de doliu, se culcau la început pe paie, iar un mușuroi de pământ ținea loc de pernă; către sfârșitul doliului, aveau dreptul la un culcuș de trestie neîmpletită, apoi la o rogojină[329]. Ritualurile ne dau posibilitatea, fără îndoială, să întrevedem istoria mobilierului, precum și cea a casei. Patul, cel mai perfecționat la care s-a ajuns, era făcut din rogojini de stuf suprapuse. Unele dintre aceste rogojini erau împodobite cu desene. Oamenii bogați foloseau un fel de pernă din corn și aveau cuverturi din mătase cu flori. În timpul zilei, așternuturile trebuiau să fie rulate, ca în zilele noastre, și, pentru a sta la masă, se așezau pe rogojini, cu spatele sprijinit de un taburet. Vatra era făcută din pietre puse una lângă alta; fumul ieșea printr-o gaură centrală, de unde ploaia cădea într-o ciutură. Redusă la o singură încăpere, casa era întunecoasă, abia luminată de o fereastră și o ușă strâmtă, deschise în fațada sudică, prima către apus, cealaltă către răsărit. Ușile și ferestrele erau făcute din spini sau crengi de dud împletite; geamul era uneori o simplă gaură rotundă făcută dintr-un gât de ulcior spart[330]. Sub fereastră, în colțul sud-vestic, cel mai puțin luminat, erau păstrate semințele și fixat patul conjugal[331]. Era colțul cel mai sfânt al casei. Dar totul era sacru în această umilă locuință, vatra, ciutura centrală, ușa lângă care erau adunate gunoaiele. Nu erau aruncate decât cu mare grijă, în vremea sărbătorilor de Anul Nou, căci în ele își avea sălașul un zeu care aducea noroc. Se numea: Tunet-fulger. Bufnițele, animale temute de Tunet, erau în relație strânsă cu ușile. Uneori erau poate fixate, deasupra lor, corpuri de cucuvele împreună cu săculeți plini cu ierburi protectoare culese la mijlocul verii. Nu era niciodată trecut pragul ușii fără o anumită teamă religioasă. „Atunci când ieși, fii precaut! – Când intri, ai teamă!“[332]. Trecând pragul, trebuia să te ferești să pui piciorul pe el și să lași ochii-n pământ. Înainte de a intra, trebuia să-ți scoți încălțările[333]. Respectul nu era mai mic față de vatră sau de fântână: „Apa de izvor este din belșug! – Vine vremea uscată, ea seacă! – Ca să mai poți lua apă, trebuie cumpătare – și, pentru a te folosi de ea, bun-simț!“[334].

Apa reprezenta marea grijă a țăranilor chinezi. Capitalul exploatărilor era foarte redus. Dispuneau de unelte mici, toporașe,

seceri, săpăligi și pluguri ușoare făcute dintr-un brăzdar din lemn sculptat și o tijă trasă de o creangă curbată. Era lipsă de animale mari și aproape toată munca se făcea cu brațele, chiar și transporturile pentru care, cu toate că știau să se slujească de care, se serveau mai ales de panere și coșuri de spate[335]. Erau crescute câteva animale, pui și porci, și de asemenea câini de pază care, la nevoie, erau mâncați. Vânătoarea cu lațul și pescuitul cu undița sau cu năvodul aduceau un supliment de resurse. Dar viața, în aceste așezări izolate, depindea mai ales de regularitatea ploilor succesive care asigurau succesul recoltelor de grâne și legume. Țăranii nu construiau grânare, nu calculau recolta de la un an la altul. Foametea îi pândea la tot pasul. Nu puteau scăpa de ea decât prin muncă și prin cunoștințe agricole. Admirabilă era varietatea culturilor lor, admirabil înțelegeau ei anotimpurile. Lucrările erau reglate cu ajutorul proverbelor în care înțelepciunea rustică înregistrase remarci exacte asupra obiceiurilor legate de natură[336]. Anul agricol începea în prima lună de primăvară, atunci când animalele care hibernaseră începeau să se miște și când peștii începeau să se vadă urcând până la suprafața gheții subțiate de vântul de la răsărit: era pregătit atunci plugul, iar agricultorii se asociau în perechi. În luna a doua, rândunicile, revenite la cuiburile lor, anunțau echinocțiul, piersicii înfloreau, grangurul cânta și atunci se știa că se apropiau primele ploi: imediat începea aratul și semănatul. Curcubeul își făcea din nou apariția, iar tunetul începea să bubuie; mii de animale se iveau împreună ieșind din pământ, pupăza cobora în duzi: era vremea pregătirii grătarelor de stuf pentru viermii de mătase. Susaii în floare marcau prima lună de vară și prevesteau marile călduri care coc meiul: atunci se temeau fie de secetă, fie de marile furtuni. Se ajungea în mijlocul verii când cântau greierii și când apăreau florile de lumânărică. În ierburile uscate, apoi putrezite de arșița și de ploile abundente de la sfârșitul verii, licuricii își făceau apariția: era prima lună de toamnă; atunci se grăbeau să culeagă plantele pentru vopsele. Păsările migratoare se adunau pentru plecare, greierele cânta pe lângă case: vremea marilor recolte sosise. Trebuiau culese grânele și apoi treierate înainte ca bruma să se aștearnă pe plantele câmpurilor. În ultima lună de toamnă, atunci când cădeau frunzele galbene, se grăbeau să obțină cărbunele din lemn: trebuiau să se reîntoarcă în cătune pentru a

petrece acolo anotimpul mort. În luna a zecea, anul agricol lua sfârșit. Pământul, înghețat de frigul uscat, nu mai accepta munca oamenilor și înceta să mai fie mănos. Pe vremea în care au fost redactate ritualurile, observațiile populare au servit la ilustrarea calendarelor savante pe baze astronomice. Au fost prezentate ca fiind creația înțelepciunii princiare. Se admitea de asemenea că „norocul plugarilor“ se datora virtuții seniorului.

Se mai admitea faptul că țăranii erau simpli arendași, pământul aparținând, de la origini, numai seniorului. Nimic nu este mai confuz decât rarele documente pe care le deținem referitoare la formele vechi de însușire a pământului: acestea au fost întunecate fără temei de erudiții indigeni[337]. O tradiție, datând cel puțin de pe vremea lui Mencius (secolele IV-III înainte de Hristos), pretinde că, de-a lungul întregii Antichități, câmpurile fuseseră împărțite, prin grija Statului, în mod uniform între cultivatori. Ele ar fi avut forma unor pătrate subdivizate în nouă pătrate mai mici (câmpuri în formă de *jing*), opt familii cultivând împreună, în beneficiul seniorului, pătratul central (sistemul *zhou*, practicat în vremea dinastiei Yin) sau vărsând la vistieria princiară a noua parte din produsul total (sistemul *che*, practicat în vremea dinastiei Zhou). Savanții moderni tind să admită că pământurile din fiecare regiune erau împărțite între senior (*Gong tian*, domeniul public) și nobili (*Si tian*, domenii patrimoniale sau mai degrabă pământuri desprinse din domeniul public). Țăranii n-ar fi fost în realitate decât niște arendași legați de pământ, printr-un soi de șerbie. Cât despre împărțirea periodică a pământurilor pe familii și în porții egale, aceasta ar fi o utopie administrativă, născocită în vremea dinastiei Han sau datând cel mult din perioada *Regatelor combatante*. S-a văzut că primele mari State, și mai ales Împărații, au lucrat activ la colonizarea țării, creând și populând pământuri noi. Aceste imense lucrări de amenajare a teritoriului erau completate de o repartiție administrativă a pământurilor. Este posibil ca ideea sistemului *jing* să nu corespundă decât unei utopii istorice și ca ea să fi luat naștere dintr-o transpunere a prezentului în trecut. Mai este de asemenea posibil ca primele și cele mai modeste lucrări de amenajare a solului, care, făcute cu mijloace rudimentare, trebuiau să fie reluate aproape în întregime la fiecare campanie, să-i fi determinat odinioară pe țărani să procedeze ei înșiși la o repartiție periodică a câmpurilor

create printr-un efort comun. În timpul regimului feudal, cultivatorii erau, fără îndoială, considerați simpli arendași și accesorii ale bunurilor imobiliare. Dacă ei aparțineau în mod indiviz pământului, asta se datora, în aparență, faptului că, la început, pământul a aparținut în mod indiviz comunităților pe care ei le formau. Marea reformă a dinastiei Qin care avea să ducă, în vremea dinastiei Han, la o teribilă criză agrară, a constat mai ales în ruperea legăturii strânse care exista între om și pământ.

Această strânsă legătură, pe vremea comunităților țărănești, se traducea într-un sentiment glorios de autohtonie. „Iată, plugurile sunt ascuțite – să mergem mai întâi la muncă pe câmpiile din sud!“ „Să semănăm boabele tuturor semănăturilor! – În ele sălășuiește viața!... – Or, să recoltăm în masă cu toții! – Ce bogată e recolta! – Mii, miliarde și cvadrilioane! – Să facem vin, să facem must! – Acestea vor fi ofrandele străbunilor – pentru ceremonii perfecte! – Ce mireasmă are sosul ăsta! – Este mândria provinciei! – Ce picant este acest parfum! – Este întremarea bătrânilor! – Nu este singura dată când el este ca de astă dată! – Nu este de astăzi că el este așa astăzi! – La cei mai bătrâni dintre strămoșii noștri era la fel!“[338]. Venerației pe care le-o inspirau grânele fecunde și pământul hrănitor, i se adăuga o nobilă încredere în perenitatea rasei bine stabilite pe un teren în sfârșit îmblânzit. Dar mândria țărănească se amesteca cu amintirea orelor de muncă grea, cu sentimentul scurgerii zilelor, cu teama de anotimpuri nu la fel de prospere. Și totul se transforma într-o emoție religioasă în care dominau ideile de moderație și de măsură: „Greierele este în sală, – carele legate în șopron! – Iar noi de ce să nu sărbătorim?... – Zilele și lunile se duc! – Totuși, să păstrăm măsura, – și să ne gândim la zilele de trudă! – Să iubim veselia fără nebunie: – un om de ispravă este moderat“[339].

CAPITOLUL II
Obiceiurile țărănești

Viața de toate zilele a țăranilor chinezi era monotonă și grea, dar, la perioade determinate, sărbători grandioase trezeau în ei bucuria de a trăi. Acestea aveau caracterul unor orgii. Cum au apărut filozofii, ei nu au încetat să le condamne. Confucius, totuși, a știut să recunoască și valoarea lor binefăcătoare. El nu ar fi dorit ca Prințul, „după ce impusese poporului o sută de zile de muncă istovitoare, să nu-i ofere nici o zi de bucurie", căci nu trebuie „să ții arcul mereu încordat, fără să-l slăbești din când în când... (sau) să-l ții mereu slăbit, fără să-l întinzi vreodată"[340]. Confucius admitea că sărbătorile populare erau o născocire a înțelepciunii princiare. În realitate, aceste sărbători datau dintr-un trecut imemorial, iar condițiile generale ale vieții țărănești sunt suficiente pentru a le explica.

I. Familii și comunități rurale

Din toate timpurile, un principiu a dominat organizarea chineză: este vorba despre principiul separației sexelor. El este conceput în modul cel mai strict. Nu implică numai severele interdicții care le izolează, înainte de căsătorie, pe fete de băieți. Soții înșiși trebuie să trăiască la distanță unul de altul, iar raporturile lor impun toate infinite precauții. La țărani, separația sexelor se baza pe o anumită diviziune a muncii: bărbații și femeile se opuneau, așa cum se opun două corporații rivale.

Între agricultori și țesătoare se ridica o barieră de opreliști sexuale și tehnice. Mitul chinezesc care a străbătut cel mai ușor secolele (mărturie asupra trecutului ce este fără îndoială cea mai veche) se referă la două divinități stelare, Țesătoarea și Boarul. Între ele, ca barieră sacră, se întinde Calea Lactee, Fluviul ceresc. Acest Fluviu ceresc nu poate fi traversat decât o dată pe an: Țesătoarea și Boarul își celebrează atunci nunta în timpul nopții[341]. Dacă bărbaților le revenea munca periculoasă de a deschide pământul cu riscul de a irita puterile misterioase ale solului, și dacă, în schimb, numai femeile știau să păstreze semințelor principiul vieții, care le făcea să încolțească, se pare că aratul ritual prin care pământul era inițiat în fecunditate a cerut în Antichitate eforturile conjugate ale unui menaj[342]. Colaborarea sexelor era cu atât mai eficace cu cât, sacrilegiu în vremuri normale, era rezervată unor momente sacre.

Potrivit unei zicale chinezești, principiul separației sexelor stă la baza exogamiei. Din toate timpurile, în China, tinerii nu au putut să se unească decât cu condiția să aparțină unor familii diferite[343]. Mai mult decât să pună bazele unui menaj, căsătoria servește la apropierea dintre familii. Această apropiere se obține cu ajutorul unor ritualuri diplomatice. Trebuie să se folosească un herald. Securea era, se pare, emblema acestui mijlocitor însărcinat să pună de acord două familii: ea slujește la detașarea ramurilor de trunchi și permite legarea vreascurilor în mănunchiuri reunind crengi de origini diferite. Tema vreascurilor reunite revine frecvent în cântecele de căsătorie, și se mai cânta: „Cum este cultivată cânepa? – Sunt încrucișate brazdele! – Cum se ia o nevastă? – Trebuie preveniți părinții! – Cum sunt tăiate crengile? – Fără secure nu ar fi posibil! – Cum se ia o nevastă? – Fără pețitor nu se poate“[344]. Încrucișarea brazdelor și cea a familiilor asigurau fecunditatea menajurilor și a culturilor. Pentru a inaugura lucrările câmpurilor, o colaborare sexuală era necesară. Pentru ca aceasta să aibă un efect deplin, era bine să se facă o apropiere nu numai a sexelor opuse, ci și a unor familii distincte. Completând efectele separării sexelor, practicarea exogamiei dă gesturilor îndeplinite în comun de cuplurile țărănești o eficacitate exaltată.

Regula exogamiei are o bătaie casnică, dar are în egală măsură și una teritorială. Ea interzice căsătoria tinerilor născuți în același cătun. Imediat ce intră într-un menaj, unul dintre soți,

părăsindu-și familia, se duce să trăiască într-un sat străin. „Curcubeul este la răsărit! – Nimeni nu îndrăznește să-l arate... – Fata, ca să se mărite, – lasă departe frații și părinți...“ „Izvorul Cuan este la stânga, – la dreapta, râul Qi... – Ca să se mărite, o fată – lasă departe frați și părinți...“[345]. Auzind plânsetele tinerelor neveste, îți dai seama cât de dureroase erau ruperea bruscă a legăturilor domestice și înstrăinarea care preceda munca grea din viața de toate zilele, într-un mediu necunoscut și ostil. „Noră la tine, timp de trei ani, – niciodată plictisită de gospodărie, – dimineața sculată și târziu culcată, – n-am avut niciodată dimineața mea...“[346]. Dacă am da crezare versurilor din *She jing*, am trage concluzia că femeia era mereu aceea care se înstrăina. Într-adevăr, acesta a trebuit să fie, din vremurile feudale, obiceiul general, dar au existat și soți-gineri, atașați familiei soției lor. Puterea acestui obicei, persistând în ciuda măsurilor administrative[347], ne face să credem că satele învecinate și-au schimbat mai întâi băieții și nu fetele. Casa țărănească era (și, în mare, a și rămas) un lucru feminin. Bărbatul pătrundea în ea cu greu; mobilierul era format din zestrea femeii. La origine, satul însuși aparținea femeilor: divinitatea care-l proteja se numea „muma cătunului“. Spiritele pământului nu au avut decât destul de târziu o înfățișare masculină. Când conducătorii au fost aleși dintre bărbați, ei au purtat titlul de „tată“ al cutărui sat[348]. Numele aglomerării respective de case era și cel al familiei. Clanurile teritoriale formau cea mai mică grupare a populației[349]. Astfel, în sat, întâietatea aparținea femeilor, apoi bărbaților, dar mereu locuitorii, după sexul lor, au fost împărțiți în două grupe, dintre care una, grupa soților anexați, era redusă la un rol subordonat.

Cealaltă grupă era formată din autohtoni. Uniți prin comunitatea de nume, ei formau un neam. O veche tradiție spune că între habitat și nume trebuia să existe un soi de consonanță[350]. Rezultând dintr-o apartenență la un teritoriu și la un nume comun, rudenia era de o esență mai profundă decât dacă s-ar fi bazat numai pe legăturile de sânge. Sângele se divide și se pierde: numai doi frați buni au același sânge. Dar, marcați de emblema numelui, pe care toți îl pot poseda în întregime, identificați uniform cu câmpul ereditar din care toți își trag în mod constant aceleași principii comuniale, membrii unui clan teritorial formează un grup indiviz și deosebit de omogen. Numai vârsta și diferența de

generații aduc un element de diferență. Se deosebesc vârstnicii și primul născut dintre frați. Membrul cel mai în vârstă din cea mai bătrână generație poartă titlul de decan. El se bucură de un soi de întâietate, dar nu deține decât cu titlul de delegat al grupului o oarecare putere pe care o exercită: când moare, unul mai tânăr îi ia locul, fără să fie vorba de o succesiune propriu-zisă[351]. Între rudele din aceeași generație, identitatea este completă. Ele formează împreună o personalitate colectivă. Nici una, luată separat, nu are existență juridică. Nomenclatura de rudenie nu ține cont nici de indivizi, nici de apropierea lor naturală. Ea este *clasificatorie*: nu are nevoie de nume decât pentru a desemna categoriile de rudenie[352]. Cuvântul *mamă* însuși se aplică unui grup întins de persoane; dacă este luat într-o accepție individuală, el servește la desemnarea nu a femeii din care te-ai născut, ci a femeii celei mai respectabile din generația mamelor. Tot așa, *tatăl* nu se distinge de *unchii paterni*; cuvântul este valabil chiar pentru un cerc care se întinde mult dincolo de frații tatălui. *Fiii* sunt confundați în masa indistinctă a *nepoților*. Toți *verii*, oricât de îndepărtați ar fi, se tratează de *frați*. O totală indiviziune se află la baza acestei organizări. Ea nu recunoaște nici legături personale, nici ierarhie. Raporturile de rudenie au un caracter global.

Grupul familial este cu atât mai închis cu cât este mai omogen. Nu cunoaște nici un mijloc de a integra un element străin. Prin esență, rudenia nici nu se dă, nici nu se pierde, nici nu se dobândește. Ea este făcută din sentimente cotidiene și liniștite. Este în situația de a-și interzice elanurile, depășirile, anexările. Niciodată Strămoșii (atunci când a existat un cult ancestral) nu au acceptat să mănânce o altă mâncare decât cea făcută în casă[353]. Niciodată o persoană care adoptă (atunci când a fost practicată adopția) nu a putut să adopte pe cineva care, dinainte, să nu fi purtat numele său de familie[354]. Niciodată o persoană care dobândește un bun (atunci când Statul a permis negoțul cu pământuri) nu a putut crede că l-a deposedat complet pe vechiul proprietar[355]. Niciodată morala nu a admis să se poată rupe cu adevărat legăturile dintre rude și legăturile lor cu pământul. Rudenia era alcătuită din aderențe indestructibile, imemoriale și strict definite. În constituirea clanurilor teritoriale exista un puternic principiu de închidere.

Această natură exclusivă a rudeniei era în perfectă concordanță cu viața retrasă pe care o familie o ducea în fiecare zi pe

vremea defrișărilor ancestrale. Dar sentimentele domestice nu constituiau singura forță a societății rurale. Țăranii chinezi erau prinși într-un al doilea sistem de aderențe implicând sentimente mai largi, mai complexe, mai bogate. Acestea sunt solidare cu regulile antice de căsătorie, care, împreună cu *exogamia de clan*, recomandă o oarecare *endogamie*. Căsătoria, imposibilă între rude, era la fel de neacceptată și între persoane care ar fi fost complet străine una de cealaltă. Timp de multe secole, unirea conjugală trecea drept a fi fericită numai dacă era contractată între membrii unor familii care întrețineau, de cât mai mult timp posibil, relații susținute de intermariaj[356]. Obiceiul cerea ca fiii să ia de soții fete din familia mamei lor. Pentru a ocoli acest obicei, trebuiau invocate pretexte puternice. „Mama lui Shu-xiang dorea să-l căsătorească cu o fată din propria sa familie. Shu-xiang i-a spus: «Mamele mele (*sic*: sistem clasificatoriu) sunt numeroase, iar frații mei sunt în număr mic. Mă feresc de fetele unchilor mei materni»[357] (adică: mi-e teamă că nu-mi vor asigura descendența)." Pe vremea când vorbea Shu-xiang (513 î.e.n.), singura înrudire recunoscută (la nobili) era înrudirea pe linie masculină. Erau interzise căsătoriile între rude pe linie paternă. Numai aceste căsătorii ilegale treceau drept infructuoase. A asimila la acestea și o unire cu o fată a unui unchi matern însemna a prezenta un pretext abuziv și motivat de pasiune (Shu-xiang s-a căsătorit după placul său și a fost nefericit). O astfel de verișoară nu a fost niciodată o rudă. Fie că descendența era reglată de principiul agnatic* sau de principiul uterin, copiii de frate și de soră (veri încrucișați) aparțineau în mod obligatoriu la două grupuri familiale distincte. Căsătoria lor, departe de a fi interzisă sau rău privită, va rămâne o uzanță obișnuită.

La început aceasta a fost obligatorie. Nomenclatura o dovedește. Cuvântul care semnifică *unchi matern* înseamnă și *socru*, iar cel care semnifică *mătușă paternă* înseamnă deopotrivă *soacră*[358]. Acest sistem de denumire presupune că un principiu de endogamie completează principiul de exogamie de clan; el presupune o organizare conform căreia două grupuri familiale exogame și guvernate de regula că înrudirea sau, mai bine zis, numele, se transmite numai la o linie de rudenie, formează un cuplu unit din punct de vedere

* Tip de înrudire pe linie exclusiv bărbătească (n. trad.).

tradițional și schimbă în mod regulat o jumătate din copiii lor, băieți sau fete. Este posibil ca nomenclatura să dateze dintr-o epocă în care băieții erau schimbați și în care prima descendența feminină: în pronunție ca și în scriere, diferența este nesemnificativă între termenul prin care un bărbat (unchi matern = socru) îl desemnează pe fiul surorii sale (precum și pe soțul fiicei sale) și termenul care semnifică deopotrivă întreaga familie și numele de familie[359]. Dar căsătoria între veri proveniți din frați și surori a rămas posibilă și obișnuită atunci când prioritatea a trecut de partea descendenței masculine, nici o piedică neintervenind de vreme ce numele se transmitea tot în linie unică. Este extrem de remarcabil faptul că această uzanță s-a păstrat și pe vremea când sistemul de înrudire varia. Acest fapt stă mărturie asupra deosebitei solidități a organizării comunitare formate dintr-un cuplu de familii pe care le unea tradiția matrimonială. Complicată ulterior, această organizare a lăsat urme destul de puternice pentru ca principalele obiceiuri ce țineau de ea să se mențină. Aceste obiceiuri trebuie deci să fie explicate raportându-le la perioada în care o diviziune bipartită dicta organizarea întregului.

În timp ce datoria de a purta doliu și dreptul de a mânca mâncarea făcută la aceeași vatră reprezintă mărcile relațiilor de rudenie, *connubium** este semnul unui al doilea tip de relații. Acestea sunt de un ordin superior. Datorită lor, închiderea caracteristică grupurilor locale se poate atenua. Sentimentele domestice au ceva exclusiv și de neștirbit, dar, în fiecare grup teritorial, căsătoria introduce motive de altruism. Ea mai aduce un spirit de concurență productivă, de rivalitate, de încredere. Pentru familia (uterină sau agnatică) care-i primește, ginerii și nurorile sunt ca niște gajuri mereu reînnoite ale unui pact încheiat demult. Ei sunt ostatici. Prezența lor atestă solidarități seculare. În vremurile feudale, același cuvânt servea la desemnarea ritualurilor diplomatice și a celor referitoare la alianțele matrimoniale[360]. Tratatele erau aproape mereu dublate de un schimb de femei. Căsătoria a rămas una dintre emblemele unei înțelegeri politice. A fost, de la origini, un principiu de pace. A servit la menținerea unei uniuni indisolubile între cuplurile de familii care constituiau vechile comunități rurale.

---

* *Connubium* – în latină, în original – „căsătorie“ (n. trad.).

La fel, cuplurile conjugale trebuiau să rămână pentru totdeauna unite. Instabilitatea matrimonială și instabilitatea politică păreau că se implică una pe cealaltă. Se admitea faptul că în contractul conjugal există un germene de perenitate: „Pentru moarte, viață, necaz – cu tine mă unesc! – Îți iau mâinile într-ale mele: – cu tine vreau să îmbătrânesc!“[361]. Se poate ghici, în acest jurământ, un soi de voință eroică: de fapt, soldații în campanie jurau, dându-și mâna, cu același jurământ ca și soții. Vocabularul nu face nici o deosebire între fidelitatea conjugală și întovărășirea militară. Amândouă derivă din același contract de prietenie.

Sentimentele pe care se bazează alianța matrimonială sunt în contrast cu sentimentele simple și monotone cu care sunt impregnate relațiile de familie. Căsătoria se face între veri, dar între veri care nu poartă același nume. Ei nu sunt deloc rude, ci provin din frați și surori. Între ei proximitatea este pe cât se poate de mare fără a se ajunge la identitate substanțială. Această proximitate specifică acelora care sunt chemați să formeze nu un grup, ci un cuplu, se sprijină nu pe calități comune, ci pe calități complementare. Ea este bazată pe sentimente mixte în care intră, în părți egale, un spirit de solidaritate și un spirit de rivalitate. Un cuvânt care semnifică *soț*, semnifică de asemenea *rival* și chiar *dușman*. Soția introdusă în familia agnatică din timpurile feudale este o asociată care, repede transformată în dușmancă, intră în mod frecvent în luptă cu soțul său pentru a apăra interesele propriilor ei rude. Grupul de soți anexați unei familii indivize, în timp ce formează un lot de ostatici, este și un grup de delegați reprezentând un grup rival.

Rivale și solidare, două grupuri acuplate trăiau pe pământul unei comunități rurale. Fiecare dintre ele avea domeniul său particular. Dar, pe acest domeniu, dezrădăcinați de căsătorie, trăiau și reprezentanții celeilalte jumătăți a cuplului. Și aici se înfruntau două grupări solidare și rivale. Chiar și atunci când organizarea de ansamblu nu se mai sprijină pe simpla bipartiție, această bipartiție se regăsește pe teritoriul fiecărui grup domestic. Într-adevăr, căsătoria nu unește numai doi soți. Ea este, prin esență, un contract colectiv și nu încetează niciodată să se răsfrângă asupra grupurilor. Soțul trebuie să aibă însoțitori, soția – însoțitoare. „Coțofana și-a făcut un cuib, – iar cuibul este plin cu porumbei! – Această fată care se mărită, – copleșiți-o cu o sută de care de

onoare!“[362]. O sută este emblema întregului. Cele o sută de care în care au urcat însoțitorii și însoțitoarele indică, simbolic, faptul că grupurile unite prin alianța matrimonială se angajează, amândouă, în totalitate. În vechime, schimbul de băieți și de fete era total, nu numai din punct de vedere simbolic, ci și real. Menajurile se formau în urma unei uniuni colective legând pe toți reprezentanții unei generații. Cuvântul *mamă* nu se folosește numai pentru mamă și toate surorile sale. El este valabil și pentru desemnarea tuturor femeilor luate de soții de frații tatălui[363]. Mătușile materne și soțiile unchilor paterni se confundă, căci ele formează un același grup de surori, un același grup de soții.

Astfel, pe fiecare teritoriu, se înfruntă două grupuri care sunt, amândouă, la fel de omogene. Ele se opun prin sex, nume, substanță și gen de viață. Ele perpetuează vechea rivalitate a cuplurilor familiale și a corporațiilor sexuale. Principiul opoziției sexelor care, tradus în regulile de exogamie și endogamie, a stat la baza organizării țărănești, își păstrează vigoarea sa inițială și se întărește în cursul vieții de zi cu zi. Intacte și proaspete se conservă și sentimentele care fac atât de grea și aparent atât de fecundă colaborarea sexelor concurente.

II. Întrecerile de sezon

Interdicțiile, modelate după condițiile de climat și de habitat, au ca principal scop să consacre muncii bărbaților și femeilor perioade și locuri în care aceasta să se poată face la adăpost de orice contaminare. Un ritm sezonier comandă această organizare. Bărbați și femei se înlocuiesc reciproc la lucru, dar și unii și celelalte își schimbă împreună modul de viață.

Și-l schimbă la începutul și la sfârșitul anului agricol. În câmpiile Chinei antice, acestea sunt două momente bine marcate. Climatul este continental, iar ritmul alternant al anotimpurilor are ceva impresionant. Scurte amândouă, între gerurile pătrunzătoare și uscate ale iernii și căldura umedă estivală, primăvara și toamna, cu ploile lor ușoare și cerul lor variabil, sunt ca două momente de vrajă: natura, deodată, începe sau încetează să mai trăiască. Înfloriri bruște și o rapidă cădere a frunzelor, revenirea sau plecarea în masă a păsărilor călătoare, înmulțirea bruscă și

dispariția la fel de bruscă a insectelor semnalând rând pe rând, în câmpii, trezirea patetică la viață sau sfârșitul ei sinistru, formează un fel de cadru dramatic pentru schimbările pe care, după chipul cerului lor, și le impun țăranii chinezi. La fel de brusc, ei își schimbă obiceiurile. Uitând, în confuzia momentului, interdicțiile zilnice, ei resimt atunci nevoia de a ajuta natura și de a coopera între ei.

Când filozofii chinezi au vrut să elaboreze o teorie a dragostei, au explicat că fetele, primăvara, resimțeau atracția băieților, iar băieții, toamna, atracția fetelor, ca și cum fiecare dintre ei, simțindu-și, la rândul său, natura incompletă, ar fi fost deodată cuprins de dorința irezistibilă de a o perfecționa[364]. Primăvara era vremea logodnei: odinioară fetele au avut inițiativa în logodnă. Toamna era vremea reîntoarcerii în gospodărie: femeia, destul de devreme, a trebuit să vină să locuiască la soțul său[365]. Toamna, agricultorii erau bogați în grânele strânse pentru a trece iarna, dar femeile, primăvara, aveau din abundență bogății și mai prețioase, stofele nou țesute. Țesătoarele aveau mai întâi cu ce să-i atragă pe agricultori, apoi aceștia, la rândul lor, cu ce să se facă iubiți de țesătoare. Toți, pe rând, aveau atracțiile lor și puteau să-și realizeze dorințele.

Atunci, departe de a fugi unii de alții, așa cum făceau în restul zilelor, ei se căutau: „Nu mai toarce cânepa! – La piață, du-te, dansează! Dansează!“ „Frunze veștejite, frunze veștejite! – Vine vântul să sufle peste voi! – Haideți, domnilor! Haideți, domnilor! – Cântați, ne alăturăm îndată și noi!“[366]. Toamna, primăvara, o dată terminate lucrările câmpului sau cele ale țesutului, mari reuniuni se țineau chiar pe câmp, unde se adunau băieții și fetele din cătunele învecinate. Iarna avea să închidă fiecare familie în satul său izolat, sau, la fel, vara avea să-i oblige pe bărbați și pe femei să trăiască departe unii de alții. De toamnă sau de primăvară, adunările începeau prin a întări în toate sufletele sentimentul solidarității necesare. Grupuri exclusive și corporații rivale își strângeau alianțele organizând sărbători colective ale căsătoriei.

Aceste sărbători constau în comuniuni, orgii și jocuri. După atâtea zile de viață retrasă, irosite în muncă intensă și interesată, în gânduri meschine, un sentiment de emulație generoasă punea stăpânire pe mulțimile reunite. Pentru a alimenta puterea de joc care se declanșa deodată în acestea, totul părea bun, totul putea să

servească la organizarea unor concursuri vesele, a unor lupte de curtoazie[367].

Pe cerul echinocțiului, treceau șirurile nesfârșite de păsări migratoare; se luptau atunci pentru a le descoperi cuiburile; ouăle serveau pentru organizarea unor turniruri; în irizațiile găoacelor erau descoperite și admirate cele cinci culori ale curcubeului, semnul ceresc al ploilor fecunde; fata care, în timpul sărbătorilor de primăvară, câștiga un ou de rândunică și îl mânca, simțind că este pătrunsă de mari speranțe, își cânta bucuria (aceasta a fost, se spune, originea cântecelor din nord). Pașii călcau pe un pământ fertilizat, înfrumusețat de o verdeață abundentă, unde, ca o promisiune a fructelor ce aveau să apară, florile își desfăceau corola: băieți și fete, dansând, se înfruntau în bătăi cu flori. Se întreceau, culegând tufe de pătlagină; ridicându-și fustele și legându-le la brâu, fericiți să adune în poalele lor planta cu o mie de semințe, ei cântau. Cântau în timp ce culegeau, de-a lungul coastelor, pelinul cu parfum puternic, ferigile cu spori fecunzi sau, pe malul râurilor, lintea care era disputată, în egală măsură, și de animalele de apă, adunate în perechi, masculi și femele, sau, alteori, plantele lungi plutitoare care învecinează frunze rotunde ca niște discuri sau ascuțite ca niște săgeți. Mâncate în bucuria victoriei, semințele nu păreau mai puțin minunate decât ouăle. „Regele din Chu, trecând râul Jiang, – găsește o sămânță de săgețică. – Este mare cât pumnul – și roșie ca soarele! – O taie, apoi o mănâncă: – este dulce ca mierea!“[368].

În elanul unei emulații colective, inimile se înflăcărau la cele mai mici descoperiri. Debordau de emoții puternice, pe care gestul și vocea știau imediat să le redea. Jocurile se rânduiau după un ritm ce era dictat de comuniunea de sentimente. Culesul, concursurile, urmăririle serveau de prilej pentru întreceri de dansuri și cântece. Se mai întâmplă așa și în zilele noastre la populațiile înapoiate din sudul Chinei. Cele mai mari sărbători ale lor sunt cele în care băieții și fetele din satele învecinate „se aliniază față în față și taie feriga cântând cântece improvizate“[369]. De aceste întreceri depind prosperitatea anului și fericirea poporului[370]. Tot așa, în sărbătorile antice ale Chinei, tinerii adunați pentru întreceri credeau că se supun unei legi a naturii și că astfel colaborează cu ea. Dansurile lor, cântecele lor corespundeau cu chemările păsărilor în căutare de partener, cu zborurile insectelor care se urmăreau țârâind. „Lăcusta

de câmpie strigă, iar cea de deal sare! – Atât timp cât nu mi-am văzut stăpânul, – inima mea neliniștită, oh! ce îmi bate! – Dar imediat ce-l voi vedea, – îndată cu el mă voi uni, – inima mea, atunci, va cunoaște liniștea!“[371]. Lăcustele care se cheamă din câmpii și până pe coaste au rămas pentru chinezi emblema unirilor fecunde și a căsătoriilor exogame. Ele aminteau tinerilor ordinul imperios de a se uni ce se impunea fiecăruia dintre ei. Dar, delegați ai sexului și clanului lor, apăsați de spiritul de baștină, pătrunși de orgoliu familial și de egoism sexual, ei se simțeau la început rivali. Lupta de curtoazie care trebuia să-i apropie începea pe un ton de bravadă și de sfidare.

Mândre de podoabele lor, cu rochii cu flori, pălării roșii și albe ca norii, fetele începeau turnirul. Se arătau mai întâi dispre-țuitoare și, cu un ton ironic, îi invitau pe combatanți, apoi se prefăceau pe jumătate că se eschivează. „Iată, cad prunele! – Panerele, umpleți-le! – Cereți-ne, tineri bărbați! – Este vremea! Vorbiți-ne despre aceasta!“ „– Către miazăzi se află niște copaci înalți; sub ei nu ne putem odihni... – Lângă râul Han sunt plimbărețe: – pe acelea nu le puteți cere...“ „Dacă ai pentru mine gânduri de dragoste, – îmi ridic fusta și trec râul Wei! – Dar dacă nu te gândești la mine, – ce, nu mai sunt și alți băieți, – o, cel mai nebun dintre tinerii nebuni, nu-i așa?“ „Zhi cu al său Wei – tocmai s-au revărsat! – Băieții cu fetele – vin după orhidee! – Fetele îi invită: «Acolo, dacă am merge!» – iar băieții răspund: «De acolo venim!» – «Ia să vedem, dar acolo dacă am merge? – Căci, o dată râul Wei trecut, se întinde o frumoasă pajiște!» – Atunci băieții și fetele – împreună încep jocurile – apoi ele primesc în gaj o floare“[372]. O dată provocarea fiind lansată de fete, partida a început. Rolul principal le revenea atunci băieților. Trebuiau să le facă curte fetelor. În zilele noastre, la populațiile Miao-zou și Thos[373], curtea este însoțită de o partidă de minge și de cântece. Atât timp cât fata trimite înapoi mingea, totul rămâne de făcut: curtezanul începe din nou să cânte. În vechile obiceiuri chineze în care bătaia cu flori era unul din aspectele principale ale întrecerii amoroase, totul lua sfârșit când fata accepta o floare parfumată sau un pumn de semințe aromate. „În ochii mei tu ești nalba!“ – „Dă-mi aceste aromate!“[374].

În felul acesta inimile se legau și se încheia logodna. De-a lungul cupletelor însoțite de tropăituri care, în funcție de ritmul

dansului, erau inventate după regulile unei improvizații tradiționale, băiatul înșira o întreagă serie de analogii venerabile. Vers cu vers, el evoca peisajul ritual al serbării. Acesta era, în ansamblul său, ca o ordine solemnă a naturii. Imaginile consacrate care-l descriau în detaliu aminteau de corespondențele obligatorii ale ritmului sezonier cu practicile omenești. Pe vremea ritualurilor clasice, logodnicii chinezi trimiteau promisei lor o gâscă sălbatică dis-de-dimineață. Acest obicei nu este decât o metaforă concretizată. Odinioară se cânta: „Se aude chemarea gâștelor sălbatice, – dis-de-dimineață, la ivirea zorilor! – Bărbatul pleacă să-și caute femeia – pe când gheața încă nu s-a topit!“[375]. Gâștele sălbatice arată fetelor că gheața se va topi la prima adiere a primăverii și că nu trebuie să întârzie logodna. Dictoanele calendaristice din care se compune litania amoroasă conțin în ele un soi de putere ce constrânge. Prin efectul acestei lungi incantații, inimile se despoaie de timiditatea lor agresivă. Rezistența creată de pudoarea sexuală și de onoarea familială scade câte puțin. Tinerii cedează până la urmă datoriei de a se uni și, apropiate de turnirul poetic, corporațiile opuse și grupurile închise pot simți, într-un moment sacru, că-și recreează unitatea profundă.

III. Sărbătorile recoltelor și anotimpul mort

Întrecerile de cântece de dragoste aveau loc în plină câmpie. Ele reprezentau ritualul principal al sărbătorilor federale în care se restaura concordia țărănească. În aceste adunări câmpenești, toate grupările, sexuale sau teritoriale, uitându-și spiritul particularist, își afirmau solidaritatea datorită unor comuniuni egalitare. Petreceri și chefuri în comun completau efectele comuniunilor sexuale. Sărbătorile aveau un aspect de bâlci. Schimburi de daruri însoțeau negoțul de persoane. Întrecerile de cântece erau însoțite de întreceri de cadouri. „Celui care-mi oferă gutui, – îi voi plăti cu brelocuri! – Dar asta nu înseamnă că-l voi plăti: – ci pe vecie îl voi iubi!“[376]. Versurile sunt schimbate precum cadourile, dar litania de dragoste are ritmul unei jelanii poticnite: ea adoarme spiritul agresiv. Dimpotrivă, schimbul de daruri materiale este făcut într-un ritm vioi: se dă mai mult decât s-a primit, pentru a crea obligația să se dea și mai mult. Prețul cadourilor

crește, iar agitația celor care le oferă crește și ea. Ea poate să se transforme într-o emoție unificatoare dacă totul, la sfârșit, devine indiviz sau este consumat într-o orgie comună: „De ce spui că nu ai haine? – Cu tine, eu mi le pun pe ale mele în comun"[377], aceasta este formula (conjugală sau militară) a unei comuniuni absolute. Și, într-adevăr, sărbătorile sezoniere vizau obținerea unei uniuni de acest gen. Dar, făcute într-un spirit cămătăresc, concursurile de daruri pot servi mai degrabă la succesul spiritului particularist decât la menținerea unui echilibru tradițional.

Anul agricol se termină cu sărbătorile sătești, în care agricultorii celebrează între bărbați fericita bogăție a țării lor. În aceste bucurii, întrecerile de cadouri au o importanță extremă. Aceste sărbători sătești sunt sărbători ale recoltei. Ele coincid cu revenirea bărbaților în cătune. Serbări masculine, importanța lor datează fără îndoială din epoca în care soții au încetat să mai fie exclusiv gineri și în care căsătoria se realiza cel mai adesea prin anexarea femeilor. Țesătoarele și-au pierdut atunci întâietatea în fața agricultorilor. Această revoluție coincide în aparență cu o plus-valoare pe care, în economia de ansamblu, a căpătat-o cultura cerealelor. Este posibil ca aceste fapte să fie legate de progresele lucrărilor de defrișare, care au antrenat, o dată cu o populare mai densă, formarea unor aglomerări mai puternice și a unei mai mari complexități a grupărilor teritoriale. În acest mediu nou, mai propice concurenței, au încolțit instituțiile agnatice.

Agricultorii, o dată recolta strânsă, se adunau pentru a petrece anotimpul mort. Casele, în sat, au continuat să fie un lucru feminin chiar și atunci când femeile au devenit nurori, dar bărbații posedau o casă comună. Ritualurile îi mai păstrează și acum amintirea. Ele prescriu soților să se retragă acolo cât timp soțiile lor sunt însărcinate. Vechile interdicții sexuale, chiar și în timpurile clasice, își recăpătau întreaga forță în timpul celor trei luni care precedau nașterea și al celor trei luni care o urmau[378]. Vechea organizare sătească își recăpăta atunci toate drepturile. Diverse ritualuri care au supraviețuit și câteva trăsături mitologice atestă importanța acestei case a bărbaților care era refugiul lor de iarnă. În casa comună, bărbații au început să capete încredere în forța lor. Această încredere a ajuns până la afirmarea privilegiilor masculine.

Reuniți în timpul unor lungi zile de inactivitate, agricultorii celebrau unele sărbători, din care derivă două ceremonii clasice: Marele No și Ba Zha. Una inaugurează, cealaltă încheie anotimpul mort, perioadă de margine între doi ani agricoli. Amândouă au avut tendința de a se apropia de solstițiu. Sărăcite și schematizate, legate de unele date astronomice, ele și-au pierdut coeziunea și valoarea lor inițială. La început au fost sărbători legate între ele. În raport cu perioadele de îngheț și dezgheț, ele au marcat cele două mari momente ale unei liturghii hibernale. „Iată, a venit și a doua lună: sparge gheața, lovește! Lovește! – Apoi, vine luna a treia: pune-o în ghețărie, la umbră! – Luna a patra: sculați-vă devreme! – Tăiați mielul, oferiți prazul! – Luna a noua: chiciură și răcoare! – A zecea: o arie curată și tare! – Și două ulcioare în care vinul miroase frumos! – Cântați: «Tăiați mielul, oile!» – La casa comună să mergem! Și, cupele din corn ridicându-le: – «Viață fără sfârșit! Și zece mii de ani!»“[379].

Pe întinsele câmpii ale Chinei clasice, pământul înghețat de gerurile uscate ale iernii nu mai acceptă lucrul omenesc. Țăranii chinezi îl considerau atunci sacralizat. Luând și ei o pauză de odihnă, acordau repaus „tuturor lucrurilor“. Începeau prin inaugurarea unui anotimp de retragere universală. Cântau: „Pământuri! Reveniți la locurile voastre! – Ape! Întoarceți-vă în prăpăstiile voastre! Animale ale verii, nu vă mai mișcați! – Copaci! Plante! Întoarceți-vă la mlaștinile voastre!“[380]. Această invocație este ușor înțeleasă de niște bieți agricultori, obligați să-și refacă în fiecare an câmpurile luate înapoi de o natură rebelă. Ei își explicau această reluare în maniera unei reîntoarceri și a unei retrageri. Grupate pe specii, toate ființele reveneau să se adăpostească într-un refugiu hibernal. „Apa începe să înghețe, pământul de asemenea... Curcubeul se ascunde și nu mai apare... Cerul și Pământul nu mai comunică. Iarna a venit... Vegheați asupra podurilor, a barierelor! Închideți drumurile, potecile!... Nu mai descoperiți ce este acoperit! Nu mai deschideți nici casele, nici alte adăposturi! Totul să fie împrejmuit și închis! Emanațiile Pământului ar putea scăpa și s-ar putea împrăștia!... Animalele care hibernează ar putea muri!“[381]. Atunci când animalele care hibernează se închid în vizuinele lor, oamenii trebuie să se închidă și ei pentru a contribui la claustrarea universală. „Dacă un țăran nu și-a cules și adăpostit recolta, dacă un cal, un bou, un animal do-

mestic este abandonat, acela care pune mâna pe ele nu greșește“[382]. Dreptul de proprietate nu poate fi exersat la distanță sau, mai degrabă, imediat ce iarna pune ca un fel de barieră între munca umană și pământ, nici o specie nu mai poate fi atinsă de celelalte. Orice contact străin este interzis. Atunci are loc o expulzare universală, o dispersie generală, o ruptură a oricărei vieți de relație. În schimb, între ființele de aceeași esență și care pot sta alăturate, există un spor și o apropiere. Așezați pe categorii, oameni și lucruri se străduiesc, în această izolare, să-și reconstituie caracterul lor specific. Refăcându-se aproape de ai lor, ei se înarmează cu forțele care le vor permite, o dată venită primăvara și desacralizările operate, o reluare generală de contact. Atunci, oferindu-se praz, miel, un bou negru, spiritul frigului poate fi alungat; spărgându-se gheața, vor putea fi „ridicate barierele care se opun domniei căldurii“ și care provoacă grindina și fulgerul; vor putea fi alungate duhurile secetei și, după o primă arătură rituală, se va putea deschide din nou pământul întinerit de odihnă[383].

Sărbătorile anotimpurilor de iarnă aveau un caracter dramatic. O extremă excitație domnea atunci. Chiar și pe vremea lui Confucius, participanții (după spusele unui martor) erau toți „ca nebunii“ (înțelegeți că se simțeau animați de un spirit divin). Exorciștii jucau un rol deosebit: tocmai lor li se dădea numele de „nebuni“. Dansuri, executate în sunetul tamburinelor de argilă, provocau stări de extaz. Beția le completa. Exorciștii purtau piei de animale. Erau dansate dansuri animale[384]. Plugarii se deghizau în pisici și în leoparzi. Le mulțumeau acestor dușmani ai șoarecilor de pădure și ai mistreților, sperând să-i îmbuneze pentru anotimpul care se apropia. Cântau muncile și zilele anului scurs. Se felicitau pentru acordul constant al muncilor lor cu calendarul rustic: voiau să reînnoiască acest acord fructuos al anotimpurilor cu acțiunile oamenilor și credeau că obligă Natura să continue să le dea concursul. Bând și mâncând, se grăbeau să-și consume recoltele: cele viitoare vor fi la fel de frumoase. Se întreceau care mai de care să-și cheltuiască toate bunurile, cu cât mai multă îndrăzneală. Pariau toți pe viitor: cine paria mai mult, dând un gaj cât mai mare, socotea că va obține de la destin o răsplată mai bună, un randament mai mare al lucrărilor viitoare[385]. Întrecerile de risipă se amestecau cu întrecerile de lăudăroșenii[386]. Strigătele învățaților de la oraș nu au avut niciodată nici

un efect. Timp de secole, aceste concursuri ruinătoare au persistat, la fel de scandaloase ca și starea de nebunie care le însoțea. S-ar fi cuvenit poate să fie aspru judecate atunci când au învățat să fie prevăzători de la un an la altul și când au existat grânare, stocuri, o economie cum se cade. Erau totuși niște irosiri cât se poate de fructuoase, aceste orgii în care agricultorii, invitându-se unii pe alții să capete încredere în munca lor, depășeau cu bărbăție tristețea zilelor neproductive din timpul iernii.

Adunați în casa comună, ei considerau că se opun, ca o contragreutate masivă, forțelor de dispersie care asaltau atunci lumea: în acestea, filozofii tuturor timpurilor au știut să recunoască o natură feminină (*yin*). Bărbații lucrau să stabilească ritmul alternant al anotimpurilor. Izbuteau numai prin propriile lor forțe, dar datorită întrecerilor. Femeile erau excluse de la ele. Totuși, o dispoziție antitetică prezida toate orgiile masculine. Eficacitatea ceremoniilor părea că derivă din opoziția față în față a participanților si din alternanța gesturilor. Colo trebuia să șeadă o partidă a gazdelor, aici o partidă a invitaților. Dacă unii treceau drept reprezentanți ai soarelui, căldurii, verii, ai principiului *yang*, ceilalți întruchipau luna, frigul, iarna, principiul *yin*. Înainte de a se uni, ei trebuiau să se confrunte, alternând ca și anotimpurile, pentru ca, alternând și ele, anotimpurile să aducă tuturor prosperitatea. Anotimpurile erau concepute ca aparținând unuia sau altuia dintre sexe. Actorii erau totuși bărbați. Dar (se știe dintr-un caz precis), când bandele de dansatori se înfruntau, una era compusă din băieți tineri, iar cealaltă din bărbați maturi. Aceste întreceri puneau față în față nu reprezentanții sexelor concurente, ci pe cei ai claselor de vârstă diferit onorate. Rangurile, în banchete și chefuri, erau acordate după vârstă (*mot à mot*: după dinți, adică, aparent, după promoții). Cei în vârstă prezidau[387].

Sărbătorile de iarnă constau într-un lung concurs de irosiri favorabil constituirii unei ierarhii masculine. Evoluția rituală atestă importanța pe care au dobândit-o în aceasta bătrânii. Lor li se rezervă primul rol în serbarea sătească a celor din Ba Zha, unde se inaugurează liturghia hibernală. Ei sunt însărcinați să invite natura și oamenii la retragerea care pregătește înnoirea. Bătrânii dau „lucrurilor îmbătrânite“ semnalul de repaus. În veșminte de doliu și cu bastoane în mâini, ei conduc anul către sfârșit. Anotimpul mort e constituit dintr-o sărbătoare a bătrâneții.

Bătrânii au cucerit destul de timpuriu puterea de a purta singuri, în numele satelor lor, doliul anului care se sfârșește. Timp de multe secole, pentru a inaugura noul anotimp, au fost celebrate, în unele adunări câmpenești, inițierile în același timp cu logodna. Ritualurile savante mai vorbesc și despre sărbătorile de primăvară la care „se bucurau în masă fetele și băieții". Comentatorii adaugă: „(atunci) este majoratul băieților; (atunci) sunt luate nevestele"[388]. Viața nu putea să se trezească decât datorită forțelor reunite ale celor două sexe. Numai o sărbătoare a tinereții putea să provoace reînnoirea.

Inițieri și logodne erau toate făcute sub controlul întregii comunități. Aceasta se întrunea în locuri retrase de locurile domestice și utilizările profane. Într-un peisaj întins și liber, băieți și fete, eliberați de constrângerile obiceiurilor, luau contact cu natura. Aceasta, când găzduia primele lor întâlniri, strălucea de o nouă prospețime, deborda de viață creatoare. În pâraiele eliberate de topirea gheții, apele curgeau; din fântânile care se trezeau la viață țâșneau izvoarele altădată blocate de frigul iernii; pământul dezghețat se deschidea pentru a lăsa să răsară iarba; animale îl populau, ieșind toate din vizuinele lor. Vremea închiderii luase sfârșit și venise cea a unei compenetrări universale. Pământul și Cerul puteau „comunica", iar curcubeul semnala unirea lor. Grupurile ermetice puteau să se alieze, corporațiile sexuale se puteau întâlni. Într-un peisaj venerabil și nou în care, din timpuri imemoriale, strămoșii lor se inițiaseră împreună la viața socială și la viața sexuală, tinerii se uneau, iar sentimentul solidarităților profunde apărea, strălucind de tinerețea regăsită, în mijlocul unei naturi întinerite, desacralizate, fecundate. Adunările din câmpuri trezeau emoții bruște și colective, contagioase în cel mai înalt grad. Printr-un efect de transfer, aceste comuniuni în contact cu solul erau comuniuni cu solul: acesta devenea sacru. Îmbogățit cu o augustă maiestate, locul tradițional al sărbătorilor apărea tuturor ca un Loc sfânt al țării[389].

Prin toate practicile sărbătorilor, tinerii încercau să ia contact, într-o manieră pe cât se poate de intimă, cu Locul sfânt al neamului lor. Ei îi atribuiau o putere de fecundare pe care sperau s-o capteze din cele mai mici colțuri ale peisajului. Aceste sentimente

se află la originea unor credințe care s-au bucurat de o îndelungată tradiție.

Unul dintre jocurile cele mai importante ale sărbătorilor de primăvară era trecerea râurilor care se făcea cu trupul pe jumătate gol și chiar înaintea acelor adunări de pe câmpuri. Fremătând la contactul cu apele reci, femeile se simțeau atunci ca pătrunse de niște suflete plutitoare. Izvoarele sacre, mult timp înghețate, se trezeau din nou, ca și cum venirea primăverii le-ar fi eliberat apele dintr-o închisoare subterană unde fuseseră închise de anotimpul mort. Din aceste imagini emoționante a ieșit ideea că sufletele defuncților, așteptând o viață nouă în vremea reînnoirilor, scăpau, pe firul apelor de primăvară, dintr-o vizuină adâncă unde moartea le închisese. Astfel a fost imaginat un tărâm al morților, vecin cu pământul oamenilor și comunicând cu acesta în unele momente sacre. Acest ținut subteran, ce a fost numit Izvoarele Galbene, nu putea fi decât refugiul hibernal al Apelor. Trecând râurile, era celebrată eliberarea lor, erau atrase asupra țării ploile fecunde, erau atrase asupra sa principiile fecundării[390].

Chinezii nu au încetat niciodată să ceară, împreună și prin aceleași ritualuri, nașterile care îmbogățesc familiile și ploaia care face boabele să încolțească. Ploile și reîncarnările au fost la început obținute cu ajutorul întrecerilor sexuale. Dar chinezii au sfârșit prin a-și imagina că apa poseda o natură feminină și că, invers, femeile erau singurele care dețineau virtutea ce permitea obținerea ploii[391]. Au crezut, la fel, că fecioarele puteau să devină mame prin simplul contact cu râurile sacre[392]. A fost, într-adevăr, un timp în care nașterile erau dobândite în unicul beneficiu al soțiilor și în care singurele reîncarnări erau cele ale strămoșilor materni. Este epoca în care casele și satele aparțineau femeilor. Ele comandau aici, purtând titlul de mame. Paznice ale semințelor, ele le păstrau în colțul întunecat unde își întindeau rogojinile peste noapte. Bărbații, acești străini, nu se apropiau de patul conjugal decât într-un mod aproape furtiv. În casă, prin efectul contagios al emoțiilor comuniale, unirile pe sol erau, ca și în Locurile sfinte, uniri cu solul. Acest sol era pământul femeilor. Ele concepeau, în locuința natală, la contactul cu semințele în care părea închisă viață. Între mamele de familie, semințele înmagazinate și solul domestic se stabilește o comunitate de atribute. În preajma grăunțelor și a patului, o masă confuză de suflete

ancestrale părea că sălășluiește în solul matern, așteptând vremea reîncarnărilor, în timp ce, acordând fecunditatea femeilor și primind-o de la ele, Pământul părea o Mamă[393]. Astfel, a existat o epocă în care pământul locuit și apropriat nu a avut decât atribute feminine. Organizarea era atunci foarte aproape de cea matriarhală. Apoi, când agricultorii, creând instituțiile agnatice, au devenit stăpânii culturilor, geniile solului au apărut dotate cu trăsături masculine. Din toate timpurile, din contra, Locurile sfinte au rămas obiectul unei venerații globale care nu suporta deloc distincții de atribute.

În toate elementele peisajului ritual al sărbătorilor era încorporat ceva sacru. Statele feudale venerau întinsele păduri, marile mlaștini, munții și fluviile. Ele nu le concepeau ca pe niște simple divinități naturale. Vedeau în ele pe aducătorii de ploaie și secetă, dar și de abundență și mizerie, de sănătate și boală. Le considerau ca posesori ai unei puteri de ansamblu comparabile cu puterea seniorială. Această sfințenie, munții și fluviile nu o datorau unei maiestăți care să înflăcăreze imaginația. O datorau urmăririlor și culesului care, în timpul întrecerilor, îi conduceau pe tineri la malurile râurilor, la poalele înălțimilor. Munții și Fluviile au fost venerați ca gardieni ai ordinii naturale și ai ordinii umane pentru că, în sărbătorile lor câmpenești, comunitățile țărănești, recreând pactul social, pecetluiseră alianța lor cu Natura. Sentimentul de venerație care lua naștere în cursul adunărilor sezoniere se îndrepta, fără deosebire, către ape și către stânci; se îndrepta, în egală măsură, către flori și animale, către cei mai frumoși copaci, precum și către plantele cele mai neînsemnate. Aceeași Virtute se afla în fiecare lucru. Nu aveai mai puține speranțe culegând semințe decât trecând un râu. Toate florile lăsau femeile gravide, îndepărtau influxurile dăunătoare, uneau inimile, legau jurămintele. Nu exista nici una a cărei descoperire să nu fie o minune, dar nici una nu avea o virtute care să fie numai a ei. Virtuțile lor le veneau din faptul că apăruseră în momentul sărbătorilor, că fuseseră culese, oferite, cucerite în timpul întrecerilor. Erau ca o parcelă din puterea indiviză a Locului sfânt. Flori și animale, stânci și plante, pământuri și ape, lucruri și oameni ai sărbătorii erau sacri în egală măsură. Locul sfânt era toate acestea, toate acestea erau Locul sfânt, căci un liant comunitar unea întregul[394].

Martor consacrat al sărbătorilor federale în care, la intervale ritmate, se reînnoia pactul care-i lega pe oameni, grup cu grup, și care îi lega pe toți cu Natura, Locul sfânt reprezintă o putere tutelară cu nebănuite forțe. Într-o epocă în care pământul chinez nu era ocupat decât pe porțiuni, când bărbații și femeile formau grupări ermetice, unde exista abia un început de ierarhie, Locul sfânt pare gardianul solidarităților celor mai necesare. El joacă rolul sacru al unui conducător. În fiecare an, restaurându-și prestigiul și autoritatea cu ajutorul unei splendide hierogamii, căsătoriile colective vin să facă din el regulatorul divin al ritmului impus anotimpurilor, precum și vieții omenești.

Cartea a doua
Întemeierea districtelor feudale

CAPITOLUL I

Locuri sfinte și cetăți

Încă din cele mai vechi timpuri pe care documentele ne permit să ni le imaginăm, locuitorii din China antică au trăit grupați în aglomerații destul de puternice. Se poate crede că densitatea grupărilor a crescut pe măsură ce, o dată cu despăduririle, defrișările, drenajul, a progresat amenajarea solului. Cataclismele locale (inundații, incursiuni nomade) au putut, ici și colo, să mai întârzie acest progres: nu avem nici un mijloc de a-i trasa curba. În fapt, existența comunităților rurale formate pur și simplu prin alipirea a două grupuri teritoriale nu poate fi dovedită decât cu ajutorul nomenclatorului de înrudire și din urmele pe care dualismul le-a lăsat în practicile juridice și religioase. Trebuie presupus că, încă din zorii timpurilor istorice, grupările teritoriale erau de o natură relativ complexă: în compoziția lor intrau mai mult de două grupuri exogame și solidare. Chiar în sate, precum astăzi, trebuiau să se găsească când oameni purtând același nume sau, cel puțin, din cei care nu se căsătoreau între ei, când oameni aparținând unor familii distincte. În tot cazul, documentele scot mereu la iveală, juxtapusă Chinei satelor, o Chină a orașelor.

Orășenii și sătenii se opun în modul cel mai net: unii sunt *necioplitii*, ceilalți sunt *nobilii*. Aceștia din urmă se mândresc că trăiesc „după ritualuri“, care „nu coboară până la oamenii din popor“[395]. Sătenii, în schimb, refuză să se lase amestecați în afacerile publice: „*Mâncătorii de carne* sunt cei care trebuie să delibereze în această privință“, zic ei[396]. Unii și alții nu au nici aceleași preocupări, nici aceeași hrană. Ei sunt atât de diferiți,

încât urmează sisteme opuse de orientare: nobilii preferă stânga, iar țăranii dreapta[397]. Satul are, cel mult, un decan. Nobilii sunt vasalii unui senior care este Stăpânul orașului. Ei duc, alături de acesta, o viață ce este în întregime ocupată cu ceremoniile de Curte. Reuniți în jurul Stăpânului, ei își cântă disprețul față de „poporul câmpurilor, poporul neciopliților – trăind numai ca să mănânce și să bea... – Dar ei, toți nobilii, ei, toți vasalii – se grupează și formează Virtutea conducătorului!“[398].

Țăranii trec drept mici fermieri. Orășenii sunt, oare, niște cuceritori? Nu există senior fără oraș și despre orice oraș se spune că a fost fondat de un senior. Acesta să fie oare descendentul unui neam victorios care ar fi introdus, dintr-o dată, în China regimul feudal și organizarea urbană? Nu există nici o rațiune de ordin istoric care să permită acceptarea acestei ipoteze sau respingerea ei. Istoria nu aduce nici o mărturie în favoarea unei invazii: dar de ce China ar fi suferit mai puține invazii în Antichitatea necunoscută decât în timpurile istorice? Invers, opoziția dintre nobili și țărani este un fapt: dar cu ce drept să afirmăm că invadatorii presupuși erau organizați în stil feudal? Opoziția poate rezulta dintr-o evoluție diferită a obiceiurilor în două medii distincte, dar de aceeași origine. Este posibil ca niște invadatori să fi pătruns în China, dar putem explica apariția districtelor feudale făcând abstracție de orice ipoteză de ordin propriu-zis istoric. Puterea conducătorilor pare să se bazeze pe credințele care au început să se contureze în mediile țărănești.

Conducătorul posedă o putere identică cu cea pe care comunitățile țărănești o atribuie Locurilor lor sfinte. El își exercită această putere într-un Oraș, considerat ca un Centru ancestral.

În Locurile sfinte aveau loc marile sărbători care erau în același timp și târguri; aici se comunica cu solul natal; aici erau invitați străbunii să vină să se reîncarneze. – Orașul nobil este sfânt: el conține o piață, un altar al Solului, un templu al Strămoșilor. Orașul fondatorului unei dinastii senioriale poartă titlul de *Zong*. Acest cuvânt este întrebuințat și pentru a desemna grupurile de persoane ce sunt unite de cultul aceluiași strămoș. O expresie precum Zhou-*zong* nu poate fi înțeleasă decât ca: *Centrul ancestral* al neamului Zhou. Dar același cuvânt se regăsește și în expresia Ho-*zong*. Or, aceasta este întrebuințată în același timp și pentru a desemna Huang-he (He: Fluviul prin

excelență) și pe zeul fluviului Huang-he. Mai este folosită și pentru a desemna grupul familial însărcinat cu cultul Fluviului Galben, precum și reședința acestui grup. Ea este considerată ca un Oraș, ca un Centru ancestral. Ea se confundă cu Locul sfânt în care puterea divină a Fluviului se manifestă[399].

Orașul seniorial este moștenitorul Locului sfânt. Conducătorul este *dublul* unei puteri sacre care, mai întâi impersonală, merita venerația unei comunități. Realizată apoi sub aspectul unui strămoș, ea a primit cultul unui grup ierarhizat.

Sacralitatea locurilor de sărbătoare țărănești a trecut pe de-a-ntregul și asupra Conducătorului și a Orașului său. Ea s-a încorporat în persoana seniorială, în templul ancestral, în Altarul Solului, în zidurile și porțile cetății. Un pasaj care se află la Mei-di este semnificativ în acest sens[400]. Mei-di dă, într-o predică elocventă, dovezi decisive asupra puterii răzbunătoare proprii divinităților. El îi arată pe zei pedepsindu-i pe vinovați pe un altar al Solului, într-un templu ancestral, într-o mlaștină și, în sfârșit, într-un loc numit Zu, fără îndoială mai puțin cunoscut sau mai puțin definit. Atunci el spune: „Iar Zu, pentru țara Yen, este ca și Altarul Solul și recoltelor pentru Qi, este ca *Sang-lin* (Pădurea de duzi) pentru Song, ca (mlaștina lui) Yun-mong pentru Chu: *acolo băieți și fete se adună și vin să asiste la sărbători!*" Apropierea este netă între cultele urbane și sărbătorile țărănești. Este deosebit de instructivă în cazul *Sang-lin*. *Sang-lin* figurează, în predica lui Mei-di, ca templu ancestral al prinților din Song. El mai figurează, în altă parte, ca zeu al Solului, și este și numele unei porți din Song[401]. Mai este și numele unui demiurg și cel al unui Loc sfânt al cărui geniu guvernează ploaia, seceta, boala[402]: închinându-se în acest Loc sfânt, fondatorul celor din dinastia Yin, strămoșii prinților din Song, a meritat să ia puterea[403]. Numai prinții din Song posedă cultul lui *Sang-lin*. Esențialul acestui cult este un dans, dansul lui *Sang-lin*[404]. Or, Mei-di o afirmă, *Sang-lin* este locul serbărilor din țara Song în care se adunau băieții și fetele. Apare deci o continuitate între serbările comunităților țărănești și cultele seniorilor feudali.

Cultele urbane rezultă din dezmembrarea unui cult rural adresat unor forțe sfinte nedefinite. Virtutea Locului sfânt a fost transferată (câteodată, tocmai am văzut-o, cu numele său cu tot) altarelor unde sunt cinstiți zei diferențiați. Locul sfânt însuși a fost

atins, adeseori, de procedeul de diferențiere. În afara orașului lor, seniorii acordă un cult unui munte sau unui râu. În acel Munte sau Fluviu se regăsește, în întregime, eficacitatea locurilor consacrate la adunările țărănești. Ele sunt cele care reglează ordinea naturală, precum și ordinea umană. Conducătorul este, și el, la fel de puternic ca și ele. El nu domnește mai puțin asupra naturii decât asupra fidelilor săi. Puterea pe care el o are, o deține, în mod colegial, împreună cu locurile sacre din regiunea sa. El vede în ele principiul exteriorizat al puterii sale. Acesta nu are eficacitate dacă Muntele sau Râul se arată neputincioase, iar Munții și Fluviile sunt neputincioase dacă Virtutea proprie Rasei senioriale s-a epuizat. „O seniorie trebuie să aibă sprijinul Munților și Fluviilor sale. Când Muntele se năruie sau când Râul seacă, este o prevestire a ruinei“[405].

Puterea Conducătorului, puterea Locului sfânt au aceeași durată, aceeași întindere, aceeași calitate, aceeași natură. Sunt atât de indistincte, încât Eroul feudal și Locul său sfânt reprezintă fiecare dublura celuilalt. Prin efectul Virtuții unui Fondator, precum Yu cel Mare, curg Fluviile auguste și sunt ridicați Munții venerabili. Invers, în timp ce Shen-nong și Huang-di au putut dobândi fiecare pe lângă un râu geniul specific care i-a abilitat să domnească, „din Munții sfinți au coborât puterile sacre care au dat naștere (prinților din) Fu (și din) Shen“[406].

Între Locul sfânt și Conducător există o legătură de interdependență care poate apărea sub aspectul unui raport de filiație. Când lucrurile sunt astfel imaginate, Locul sfânt al unei comunități țărănești se prezintă ca Centrul ancestral al unei dinastii feudale.

CAPITOLUL II

Puteri difuze și autoritate individuală

Orice rasă seniorială este legată de un Fondator. Nașterea acestuia din urmă este datorată, în mod normal, unui miracol.

Singurii calificați în cultul său și stăpâni ai dansului său, posesorii lui *Sang-lin* (Pădurea *Duzilor*) au ieșit dintr-o femeie care a conceput pentru că a înghițit un ou (*zou*) de rândunică. Ea îl câștigase într-o întrecere, chiar în ziua echinocțiului de primăvară[407]. Unii spun că ea a zămislit după ce a cântat într-un loc numit Câmpia *Duzilor*[408]. Dacă Eroul care s-a născut din ea a primit, ca nume de familie, numele de *Zou* (ou), niște *duzi* crescuți în mod miraculos au fost aceia care au anunțat descendenților săi o reînnoire sau un declin al Virtuții proprii neamului lor[409]. Astfel numele emblematic și emblema reală sunt legate amândouă de un mit analog: cel al unei nașteri obținute într-un Loc sfânt, în cursul unei sărbători sezoniere.

În mediile țărănești, un emblematism hrănit de emoții puternice și confuze era sufletul oricărei credințe și al oricărui cult. Imaginile apărute în peisajul serbărilor erau luate drept manifestările, semnele, emblemele unei puteri creatoare realizate în Locul sfânt. Or, înrudirea, care implica obligația exogamică, se baza exclusiv pe legătura emblematică de nume și pe posesia unei esențe comune. Aceasta, întreținută de comensalitate, era extrasă din hrana luată de pe teritoriul familial. Între acesta din urmă și numele de familie trebuie să existe, se spune, un soi de consonanță. Aceste fapte ne permit să presupunem că organizarea țărănească era fondată pe un principiu analog cu principiul

totemic. Totemele sau, mai bine zis, emblemele erau alese, după toate aparențele, dintre animalele și vegetalele care apăreau în Locul sfânt în timpul sărbătorilor. Anumite motive ale vechilor cântece nu pot fi înțelese decât dacă vedem în ele temele unei incantații destinate să facă să se multiplice o specie asociată. „Lăcuste înaripate – ce numeroase sunteți! – Fie ca urmașii voștri – să aibă mari virtuți!“[410]. Întrecerile, dansurile, cântecele încercau să obțină, o dată cu prosperitatea fiecărui grup, pe cea a speciei emblematice. Plantele și animalele, ale căror semințe și ouă erau consumate cu scopul asimilării esenței lor și al împărtășirii întru ele, trebuiau să fie, deseori, plante și animale umile. Dintr-o sămânță de pătlagină a luat naștere Yu cel Mare, primul rege al Chinei.

Istoria nu se preocupă decât de marile familii. Nu cunoaștem decât emblemele princiare. În general, nu sunt animale vulgare, ci animale mitice. Natura lor compozită trădează un travaliu al imaginației care ține de arta blazonului și al cărui punct de plecare a fost dansul. Printre aceste animale heraldice figurează Licorna, ce era incantată cu ajutorul unor versuri asemănătoare cu cele ale „Lăcustelor“[411]. Cel mai renumit dintre animalele emblematice este Dragonul. Dragonul, înainte de a fi un simbol al puterii suverane, a fost emblema primei dinastii regale, cea a familiei Xia (sau mai degrabă una dintre emblemele pe care tradiția le atribuie dinastiei Xia)[412]. Unul dintre strămoșii dinastiei Xia s-a transformat în dragon într-un Loc sfânt. Această metamorfoză s-a petrecut atunci când a fost tăiat în bucăți. Ea este deci urmarea unui sacrificiu. Dragoni au apărut și când a avut loc o reînnoire sau un declin al virtuții generice care-i autoriza pe cei din dinastia Xia să domnească. O ramură a familiei lor avea privilegiul de a crește dragoni și cunoștea arta de a-i face să prospere. Un rege Xia, pentru a face să prospere domnia sa, s-a hrănit cu dragoni. În sfârșit, doi dragoni-strămoși le-au procurat o naștere descendenților dinastiei Xia. Fapt remarcabil: înainte de a dispărea, nelăsând din ei decât o spumă care fecundează, ei au luptat unul împotriva celuilalt[413]. Întrecerile între dragoni, mascul și femelă, anunțau ploile și aveau, drept teatru de desfășurare, mlaștinile pe care le formează două râuri revărsate[414]. Se spunea de asemenea în acest caz că râurile se întreceau împreună, și acestea erau, fără îndoială, întreceri sexuale, căci divinitățile celor două râuri care

se împreunează sunt socotite a fi de sexe diferite[415]. Două râuri care se împreunează sunt, în rest, un simbol al exogamiei. Confluențele erau, într-adevăr, locuri consacrate întrecerilor amoroase. În vremea creșterii apelor, băieții și fetele, trecând apa, credeau că ajută reîncarnările și cheamă ploaia care aduce fertilitatea[416]. Or, trecerea apei de către grupuri care se confruntă și dansează era practicată, se credea, pentru a imita întrecerea a doi dragoni, mascul și femelă. Erau incitați astfel să se unească și să facă să cadă astfel apele fecundante[417]. Se observă că înainte de a fi emblemă princiară, dragonul a fost motivul dansurilor populare. Dragonii au reprezentat mai întâi o proiecție în lumea mitică a ritualurilor și a jocurilor din timpul sărbătorilor sezoniere. Dar de îndată ce vedem în ei patronii unei rase de Conducători, care numai ea știe să se hrănească din ei și să-i facă să prospere, acești dragoni, simple emanații ale Locului sfânt, capătă figura Strămoșilor. Întreaga virtute a Locului sfânt, întreaga virtute a sărbătorilor se află în ei. Ea se găsește de asemenea, difuză, la rasa eroilor. Ea nu se încarnează cu adevărat decât în cuplul Marilor Strămoși, care asigură reîncarnările și care, numai ei, sunt împreună dragoni și oameni.

Geniul mixt al speciei se mai poate încă individualiza. Pentru sărbătorile de primăvară din regiunea Zhang, băieți și fete se adunau într-un loc unde creșteau orhidee parfumate. Le culegeau și, agitându-le pe ape, invitau, strigând, sufletele ancestrale să vină să se reîncarneze. Ei credeau că astfel cheamă la ei un suflet-duh (*hun*) care nu se distinge de *numele personal*. Întrecerea o dată terminată, fata primea în gaj o floare de la băiatul cu care se unea. Orhideea de la Locul sfânt servea deci la procurarea unor nașteri tuturor oamenilor din Zhang. Ea a sfârșit prin a deveni o emblemă princiară. „Ducele Wen din Zhang avea o soție de rangul doi, al cărei nume era Yen Ji. Ea a visat că un trimis al Cerului îi dădea o orhidee (*lan*), spunându-i: «Eu sunt Bo-you; sunt strămoșul tău. Fă din aceasta pe fiul tău. Pentru că orhideea are un parfum princiar (sau, la fel de bine, *pentru că orhideea are parfumul țării*), va fi recunoscut drept prinț (din Zheng) și va fi iubit.» *După aceea*, ducele Wen veni s-o vadă. I-a dat o orhidee și s-a culcat cu ea. Scuzându-se, ea a spus: «Servitoarea voastră este fără talent (= fără prestigiu); dacă prin favoarea voastră voi avea un fiu, nimeni nu mă va crede: pot îndrăzni să iau ca dovadă

această orhidee?» Ducele spuse: «Da». Ea l-a născut pe (cel care a fost) ducele Mu, al cărui *nume personal* a fost *Lan* (orhidee)... Când ducele Mu s-a îmbolnăvit, a spus: «Când orhideea va muri, și eu, la rândul meu, voi muri, eu care trăiesc prin ea (sau, la fel de bine, *care m-am născut din ea*).» Când orhideea a fost tăiată, ducele a murit (686 î.e.n.).“ Această povestire implică faptul că numele personal, sufletul exterior sau gajul vieții, martorul paternității, prestația nupțială, principiul maternității, titlul puterii, patronul ancestral și *emblema* sunt echivalente indistincte[418]. Numai că specia emblematică nu este asociată decât unui individ și corespunde nu numelui de familie, ci numelui personal. Geniul Locului sfânt, încorporat într-o plantă caracteristică, este proprietatea Strămoșului care se reîncarnează și nu-l animă decât pe cel care merită să fie Conducător. Numai atunci când Locul sfânt, unde planta este culeasă, este reprezentat ca un Strămoș care dă planta, emblema, încetând să mai fie un lucru al grupului, apare ca o emblemă princiară. Conducătorul, atunci, posedă, numai el, geniul Locului sfânt și-l consideră ca pe un Centru ancestral.

Un fapt trebuie reținut: Strămoșul substituit Locului sfânt este un strămoș *matern*. În mediile țărănești, femeile au fost primele care au dobândit, o dată cu titlul de *mame*, o autoritate. În clipa în care a fost elaborată ideea de Pământ-Mumă, noțiunea de înrudire a părut că primează față de cea de alianță, de care se detașa. Concepută ca o legătură ce unește un copil de familia maternă, înrudirea a părut că se sprijină pe filiația uterină și că implică o parte de raporturi individuale. Atunci, fără îndoială, legătura de apartenență globală unind în mod indistinct o întreagă comunitate de locul sacru al serbărilor sale a fost imaginată sub aspectul unui raport de filiație legându-l pe Conducător, care absoarbe toată autoritatea, de un strămoș matern investit cu întreaga putere a Locului sfânt.

CAPITOLUL III

Zei și conducători masculini

Puterea individuală și ierarhia datează, în ceea ce privește începuturile lor timpurii, din epoca în care a domnit, pentru o vreme, dreptul matriarhal. Tema Marilor Strămoașe, a Mamelor-Regine, ocupă un mare loc în mitologia chineză. Orice neam seniorial își are originea într-un Erou, dar venerația cea mai mare se îndreaptă către Mama Eroului. În cetatea feudală, nimic nu este mai sacru decât templul Strămoașei neamului. Cele mai frumoase dintre imnurile dinastice sunt cântate în onoarea sa[419].

Cu toate acestea, organizarea feudală se bazează pe recunoașterea privilegiului masculin. Se pare că numai prinții, din tată în fiu, comandă anotimpurile; numai ei sunt judecători și mențin printre oameni buna înțelegere. Dar diferite teme, juridice sau mitice, ne lasă să întrevedem faptul că atributele cele mai arhaice ale autorității princiare, înainte de a aparține unui conducător masculin, au fost deținute de un cuplu princiar în care soția nu a avut, la început, defel rolul cel mai nesemnificativ.

Din orașul său și prin simple proclamații lunare, Conducătorul, stăpân al calendarului, determină această colaborare a oamenilor cu natura, ce era realizată odinioară de nunțile echinocțiale din Locurile sfinte. Aceasta este teoria rituală. Dar Ritualurile afirmă, pe de altă parte, că cea mai mare problemă a Statului este căsătoria Prințului[420]. Ordinea lumii și a societății depinde de acest lucru. Universul este dereglat imediat ce între rege și regină unirea nu mai este perfectă. Dacă unul sau celălalt își depășește drepturile, Luna sau Soarele intră în eclipsă. „Fiul Cerului conduce acțiunea principiului masculin (*Yang*), soția sa

pe cea a principiului feminin (*Yin*)“[421]. Buna lor înțelegere este indispensabilă. Un rege nu este nimic fără regina sa, un senior nu este nimic fără doamna sa. Sacrificiile nu sunt valabile decât dacă sunt celebrate de un cuplu de soți. Principiul necesar al opoziției sexelor este dublat de principiul care cere colaborarea lor[422]. Un conducător (al unui Stat sau al unei familii) nu poate rămâne fără soție. Viața sexuală ține, într-adevăr, de ordinea universală. Ea trebuie să fie reglată cu minuțiozitate. Când Luna este perfect rotundă și se află în fața Soarelui, regele și regina trebuie să se unească[423]. Or, luna plină este un echivalent ritual al echinocțiului. Unirea conducătorului cu soția sa nu are, pentru gândirea feudală, mai puțină putere decât au avut, într-un alt mediu, nunțile colective din serbările federale ce erau celebrate în lunile echinocțiale de toamnă și primăvară. Prințul și-a substituit autoritatea celei a Locului sfânt. El se achită de îndatorirea sa celebrând, la perioade fixe, hierogamii fecunde. El pare să fie singurul stăpân. Și, într-adevăr, gândirea juridică mai acordă încă femeii o oarecare putere, dar care nu-i aparține deloc în fapt. Regina este stabilit că nu posedă decât o reflectare a autorității maritale. Luna împrumută lumina sa de la Soare. Mai întâi, totuși, puterea a fost deținută de un cuplu princiar. O formulă lasă să se întrevadă acest lucru. Conducătorul nu spune niciodată că el este tatăl poporului. El pretinde a fi „și tatăl și mama“. Asta înseamnă a mărturisi că a concentrat în el autoritatea, odinioară indiviză, care aparținea unui menaj.

Tot așa, în orașul său, numai Prințul este cel care exercită puterea de judecător și de mediator în conflicte. Dezbaterile judiciare pe care le prezidează sunt niște lupte de imprecații și au aspectul unor întreceri. Turnirurile judiciare aveau de obicei loc în oraș, pe Altarul Solului. Totuși, procesele cele mai grave trebuiau să fie judecate (la Lu cel puțin) pe malurile râului unde, cu ajutorul întrecerilor dansante, erau celebrate și sărbătorile de primăvară[424]. Pe de altă parte, același cuvânt desemnează plângerile procedurale ale celor care pledează și litania întrecerilor amoroase[425]. Un Fondator, Strămoșul prinților din Yen, este celebrat ca justițiar. Dezbaterile pe care le prezida erau întreceri de versuri opunând băieți și fete. Sentințele sale nu erau date în oraș pe un altar al Solului, ci la poalele unui copac. Acesta din urmă, timp de multe secole, a fost venerat – la fel ca un judecător.

El era, în aparență, copacul cel mai sacru din Locul sfânt. La umbra sa, Marele Strămoș al neamului Yen prezida serbările sexuale în care-și aveau sursa pacea și buna rânduială. Acest erou, într-adevăr, era prevăzut cu un titlu semnificativ, cel de: Marele Mijlocitor[426]. În timpurile feudale, același titlu era purtat de un funcționar însărcinat să prezideze „unirile de pe câmp“ pe care înțelepciunea princiară le tolera, se spune, în luna a doua a primăverii (echinocțiul). El prezida și unele lustrații nupțiale. Același titlu mai este atribuit și unui erou, Gao-xin, care este unul dintre primii suverani chinezi. Bărbații și femeile se duceau să celebreze sărbătoarea lui Gao-xin la câmp, mai precis, în ziua echinocțiului de primăvară. Aceasta nu era o sărbătoare populară, ni se spune. Se limitau numai la a cere acolo copii pentru casa domnitoare. Gao-xin merita încrederea ce îi era acordată. Odinioară, două dintre soțiile sale aduseseră pe lume fiecare câte un Fondator de neam regal. Este adevărat că una îl concepuse punând picioarele pe urma pasului unui gigant, cealaltă, după o baie și o întrecere, înghițând un ou, și amândouă în mijlocul câmpului. S-a admis, mai târziu, că Cerul era adevăratul tată al acestor Fii ai Cerului. Totuși, la fel ca și pentru Mamele neamului, s-a construit pentru Gao-xin un templu care-i era dedicat în calitatea sa de Mijlocitor Suprem[427]. Apropierea acestor date arată că Prințul, după exemplul Locului sfânt, este autorul unei concordii fecunde. El o recreează periodic unindu-se printr-o contopire sfântă cu soția sa. El deține puterea de la un Erou Fondator. Acesta din urmă prezida odinioară nunțile colective din vremea sărbătorilor sezoniere. Dar nu le prezida singur. Mai mult, nu avea pe lângă soția sa, Marea Strămoașă, decât un rol subordonat.

Bărbații au trecut pe primul plan numai atunci când s-a știut să se obțină alianța cu Locul sfânt prin alte procedee decât nunțile omenești.

Întrecerile sexuale au sfârșit prin a fi înlocuite cu dansuri, în care nu figurau decât bărbații. Exista, odinioară, un dans al fazanului. Ca și țăranii și țărăncile, făzănițele și fazanii dansau în primăvara fiecărui an. Aceste dansuri vizau înmulțirea speciei. Ele erau preludiul împerecherii. Ca și la serbările câmpenești, femelele erau cele care, prin cântecele lor, îi chemau pe masculi. Ele erau cele care aveau inițiativa. Poate chiar, la un moment determinat, dansul fazanilor a fost un dans feminin; femeile din

toate vremurile au împrumutat de la fazani parura lor; unele le purtau chiar și numele. Până la sfârșit, masculii au fost aceia care au jucat primul rol. Dansurile lor, în loc să furnizeze prosperitatea speciei, au avut atunci drept scop reglarea manifestărilor tunetului. Acesta, care se ascunde în timpul iernii, trebuie să se facă auzit imediat ce sosește primăvara. Dar, mai întâi, trebuie ca fazanii „să cânte cântecul lor și să reproducă cu aripile lor bătaia tobelor". Astfel, ei creează tunetul. De aceea și sunt emblema acestuia. Tunetul este un fazan. Numai că, pe vremea feudală, în el este văzut nu un cuplu de fazani dansatori, ci un fazan mascul. Astfel, la Chen-cang, în regiunea Qin, era adorat un fazan mascul, care venea noaptea și se așeza lângă o piatră sacră. Se auzea atunci bubuitul tunetului. Piatra care îl atrăgea era o făzăniță metamorfozată. Fusese mai întâi o tânără fată apărută în același timp cu un tânăr băiat. Amândoi s-au preschimbat în fazani. În timp ce masculul a devenit zeu, femela a fost pietrificată și se spunea că numai acela va deveni rege, care va ști să pună mâna pe mascul[428].

Un mit analog ne va arăta și mai bine cum autoritatea masculină a sfârșit prin a se impune. Pe vremea când lumea avea nevoie de un Erou pentru a o amenaja, un fazan dansator a apărut pe Yu shan. Yu shan este un munte venerabil unde se mergea pentru a se căuta pene de păun, de care se serveau dansatorii. Tot pe acest munte sfânt, printr-o metamorfoză care urma unui sacrificiu, Gun s-a preschimbat în urs. Gun este tatăl lui Yu cel Mare. Imediat ce fazanul dansator s-a arătat pe Yu shan, Yu, fiul lui Gun, a fost creat pentru fericirea Universului. El a fondat Regalitatea chineză. A instaurat pacea pe Pământ și în Ape. Erau operele unui demiurg. Nu puteau fi realizate decât dansând. Yu cel Mare, într-adevăr, ca și fazanul de pe muntele Yu shan, era un dansator. El a inventat chiar un *pas* celebru. A dansat deci pentru a domoli puhoaiele diluviene. A dansat călcând pietrele în picioare. Se știe că există în China o regiune în care băieții și fetele călcau pietrele în picioare în cursul sărbătorilor, când treceau prin vadurile umflate ale râurilor de primăvară. Cu tropăitul lor, ei produceau un soi de uruit discontinuu, atrăgând astfel ploaia pe care tunetul o însoțește și o semnalează. Și se mai știa, pe vremea feudală, că, pentru a obține ploi regulate, era de-ajuns să se danseze dansul lui Shang-yang. Acest dans mai era interpretat și de cuplurile de

tineri. Ei trebuiau să-și miște umerii (așa cum fazanii își agitau aripile, provocând zgomotul tunetului). Mai trebuiau să stea într-un picior, căci Shang-yang este o pasăre divină care nu are decât un picior (tot așa cum avea numai un picior și fazanul dansator care a apărut pe muntele Yu shan). Yu cel Mare, când dansa, sărea și el într-un picior, lăsându-și celălalt picior să atârne în spate. Dansa, deci, țopăind, atunci când a pus rânduială în Apele dezlănțuite. Nu se spune că, așa cum făceau dansatorii, el purta atunci pene luate de pe muntele Yu shan, acel munte sacru bântuit de Urs, care era tatăl său. Ni se spune însă că Yu făcea pe ursul. Urșii se ascundeau iarna, așa cum făcea și tunetul. Tunetul putea să-i aibă drept emblemă, la fel de bine ca și pe fazani. Pentru a deschide calea lui Huan-yuan, conducătorul Statului a dansat dansul ursului. A avut grijă să-l danseze singur. Numai pentru faptul că l-a văzut îndeplinindu-și opera divină, străpungând muntele, călcând pietrele în picioare, soția sa a fost transformată în stâncă. Pietrificată, ea a trebuit, totuși, să se deschidă, căci Yu i-a cerut fiul cu care era însărcinată. Se mai povestește că Yu și-a despicat soția cu o singură lovitură de sabie[429].

Dansul sexual al sărbătorilor țărănești s-a transformat într-un dans masculin. Bărbatul care dansează se identifică cu Locul sfânt de unde ia însemnele emblematice și care produce animalul-emblemă. El posedă, cu titlu de Centru ancestral, locul sacru care este bântuit, sub formă de animal, de sufletul unui strămoș și unde poate fi obținută nașterea unui fiu. Dar, pentru ca, dansând, Conducătorul să se identifice cu emblema sa, ca să se realizeze o uniune intimă între el și Locul sfânt, trebuie ca dansul să fie completat de un sacrificiu. Victima este soția dansatorului. Conducătorul se aliază puterii sacre și devine dublura acesteia, sacrificându-i soția.

În clipa în care se dorește constituirea unei puteri sfinte, este necesară o hierogamie. Aceasta este dotată cu o eficacitate totală, cu condiția de a reuni în ea forțele antagoniste (*yin* și *yang*) care, în lumea umană și naturală, se opun și alternează, dar nu devin creatoare decât unindu-se. Atunci când conducătorii și-au sprijinit dominația nu numai pe un Loc sfânt, principiu exteriorizat al puterii lor, ci și pe talismane dinastice, tambururi, tripozi și arme, fabricarea unui *palladium* a părut, la rândul său, că necesită și ea o hierogamie[430].

De exemplu, fabricarea unor obiecte de metal reprezenta o lucrare sfântă. Aceasta se realiza cu ajutorul unor aliaje, metalele, ca toate lucrurile, fiind unele masculine, altele feminine. Prin unirea lor, se obțineau obiecte prestigioase a căror putere se întindea și asupra oamenilor, ca și asupra tuturor ființelor. Ele conțineau în sine un principiu de concordie universală. Astfel, aliajul și fuziunea metalelor nu puteau fi obținute decât pe baza ritualurilor de căsătorie.

Foalele erau acționate de băieți și fete virgine, în număr egal. Ei își dădeau suflul (adică sufletul) pentru ca fuziunea să se îndeplinească. Fonta o dată obținută, ei botezau metalul, aruncând peste el apă, toți împreună. Acolo unde se producea o umflătură, metalul era masculin. El era feminin acolo unde se săpa o gaură. Turnătorul știa atunci de unde să ia și cum să combine elementele antagonice a căror unire creează o operă perfectă. Principiul perfecțiunii consta în colaborarea sexelor, în care fiecare dăduse întreaga sa forță vitală. Pentru a acționa foalele, nu trebuiau să fie mai puțin de trei sute de fete și trei sute de băieți. Trei sute este un total suprem. Corporațiile sexuale – tot așa era și la serbările țărănești – se consacrau cu totul operației sacre.

Dar fuziunea și aliajul mai puteau fi obținute și dacă se consacrau acestei opere numai maistrul fierar și cu soția sa. Amândoi nu aveau decât să se arunce în furnal. Metalul începea imediat să curgă. Sacrificiul unui menaj, atunci când este un menaj de Conducători, nu este mai puțin puternic decât nunțile colective.

Numai că nu întotdeauna s-a sacrificat întregul cuplu. Maistrul turnător s-a limitat la a-și da soția furnalului divin care produce aliajul. Pentru ca această procedură economică să pară suficientă, a fost de-ajuns să se admită că divinitatea furnalului era de același sex cu fierarul. Femeia aruncată acestei divinități masculine îi era oferită ca soție. Sacrificiul său era conceput ca o căsătorie cu zeul furnalului. Dându-i soția sa, fierarul, printr-un soi de comuniune sexuală, se alia cu patronul său. Acest ritual de unire păstra întreaga valoare a unei hierogamii. Metalul ieșit din topire era întotdeauna considerat ca bisexuat.

Zeii iau un aspect masculin pe măsură ce se stabilește un privilegiu masculin. Ceea ce s-a întâmplat pentru furnalul divin s-a întâmplat și pentru Locurile sfinte.

În timpul dinastiei Han, pentru a se obține o dreaptă alternanță a anotimpurilor, oamenii se limitau la aruncarea în apă, la momentul potrivit, a două genii ale secetei, mascul și femelă, Geng-fu (Plugarul) și Nu-ba; mai putea fi apoi sacrificat, în efigie, un menaj de agricultori[431]. Odinioară seniorii feudali trebuiau să-și riște viața. Nu meritau puterea decât dacă știau să se identifice cu forțele antagonice care produc seceta și ploaia. Pentru a realiza în ei (și în natură) un echilibru perfect de virtuți, era suficient să se ducă să trăiască în plin câmp, expunându-se în același timp soarelui și picăturilor de rouă[432]. Ei preferau totuși să le expună pe vrăjitoare. Le puneau să danseze până la epuizare. La nevoie, dacă seceta era prea puternică, sacrificau vrăjitoarea arzând-o[433].

Vrăjitoarele au o virtute care le face puternice. Puterea lor vine din faptul că sunt slabe și uscate de tot. Or, tocmai, povestea îi prezintă ca fiind ființe uscate pe doi Fondatori de dinastii regale, Tang Victoriosul și Yu cel Mare. Amândoi și-au inaugurat domnia sacrificându-se în profitul poporului lor, unul pentru a pune capăt unei secete, celălalt pentru a opri o inundație. Și-au tăiat atunci părul și unghiile și le-au dat drept gaj unei divinități. Tot așa, pentru a obține fuziunea metalelor, fierarii, în loc să se arunce în furnal, puteau pur și simplu să-și arunce în el părul și unghiile. Soțul și soția le aruncau împreună. Posedând gajurile date de cele două jumătăți ale cuplului, divinitatea poseda în întregime cuplul și natura sa dublă, căci a da o parte, însemna a da întregul. Yu cel Mare și Tang Victoriosul s-au jertfit, deci, în întregime. Zeul, totuși, nu i-a luat decât pe jumătate. Nu au fost decât pe jumătate uscați. Astfel, se vede de ce Yu cel Mare țopăia și dansa trăgându-și un picior: era hemiplegic. *Pasul lui Yu* nu reprezenta decât jumătatea unui dans sexual. Jertfa lui Yu nu este decât jumătatea unei jertfe. Jertfa completă ar fi fost cea a unui menaj — cum era cel al topitorilor atât timp cât divinitatea furnalului nu a fost concepută ca masculină. Tang s-a jertfit Pădurii de Duzi (Sang-lin) în care băieții și fetele se adunau pentru întreceri. Yu cel Mare s-a jertfit lui Yang-yu. Yang-yu este Locul sfânt unde Contele Fluviului își are capitala (Huo-zong), dar Contele Fluviului este căsătorit și chiar și numele pe care-l poartă (Bing-yi) a fost, la început, cel al soției sale. Dacă Yu s-a sacrificat singur, aceasta se datorează, poate, faptului că sacrificiul său datează de

pe vremea când zeița prima în fața zeului. Zeul a învins. A sfârșit prin a-i lua zeiței până și numele. Atunci sacrificiile făcute Fluviului, mereu inspirate de ideea de hierogamie, au avut drept victime femei[434].

Fluviul, în epoca feudală, era onorat cu deosebire în două locuri, la Lin-jin și la Ye. La Ye, în regiunea Wei, i se aducea un cult popular la care prezidau vrăjitoare și invocatori. În fiecare an o fată frumoasă era aleasă. Hrănită și gătită ca o logodnică, era așezată pe un pat nupțial. Acesta, pus pe apă, era purtat până la un vârtej, unde era înghițit de valuri. Aleasa mergea astfel „să se mărite cu Contele Fluviului“[435]. Cultul de la Lin-jin a fost de asemenea, fără îndoială, un cult popular. Dar, în 417 înainte de Hristos, seniorii din Qin (Shen-xi) au cucerit regiunea. Au anexat și Locul sfânt. Una dintre cele mai mari ambiții ale lor era de a le smulge vecinilor lor din Shan-xi protecția zeului Fluviului. Trebuiau să dobândească alianța acestuia. Au câștigat-o, mai puțin pentru regiunea lor cât mai ales pentru neamul lor. În fiecare an, ei au dat în căsătorie Contelui Fluviului câte o prințesă din sângele lor[436].

Dansurile sexuale și nunțile colective au împodobit Locurile sfinte cu o putere augustă. Această putere a fost după aceea captată de o familie de Conducători. Sacrificiul menajului, semi-sacrificiul Fondatorului, sacrificiul soției, sacrificiul fecioarelor servesc la încheierea unei alianțe și constau într-o uniune. Locul sfânt, chiar și atunci când devine un Centru ancestral și când divinitatea sa capătă trăsături masculine, își păstrează, datorită hierogamiilor, puterea complexă. Tot așa, atunci când se stabilește privilegiul masculin, Conducătorul rămâne prevăzut cu o dublă comandă. Puterea sa se întinde asupra forțelor antagoniste care constituie universul, *Yin* și *Yang*, Cerul și Pământul, Apa și Focul, Ploaia și Seceta... Dar această autoritate mixtă nu a putut să se concentreze în el decât cu prețul celor mai teribile sacrificii.

CAPITOLUL IV

Rivalități între confrerii

Se pare că primele autorități masculine s-au constituit – în timpul unor ceremonii din anotimpul de iarnă – la unele adunări de confrerii.

În vremea iernatului, în casa comună, agricultorii, datorită a tot felul de întreceri, risipe, orgii, începuseră să capete încredere în virtuțile lor virile. Prestigiul le creștea pe măsură ce se întindeau defrișările lor. Dar Eroii Fondatori nu și-au tras gloria numai din faptul că au amenajat solul și au învins mărăcinișurile cu ajutorul focului. Ei au devenit Stăpânii Focului și-ntr-o altă manieră. Ei sunt olari sau fierari. Ei știu, cu ajutorul unor uniuni sfinte și tragice, să fabrice unelte divine. În tripozii magici turnați de Yu cel Mare, întreaga virtute dinastică era încorporată, tot așa cum putea fi încorporată într-un Munte sau într-un Fluviu sacru. Acestea din urmă se năruie sau seacă atunci când Virtutea unui neam se clatină, epuizată. Tot așa, atunci când această Virtute devine prea slabă, tripozii își pierd greutatea. Atunci ei pleacă, singuri, la alt stăpân, pentru a se încărca din nou cu prestigiu[437].

Yu cel Mare, primul rege al Chinei, este un fierar. Huang-di, Primul Suveran, este de asemenea fierar. Huang-di este zeul fulgerului. Yu comanda tunetul. Datorită tunetului, el a adus la plenitudine Virtutea neamului său. Mai întâi a învins, într-o întrecere dansantă, divinitățile sau conducătorii (totuna) înrudiți cu niște *tauri* și care mugeau ca niște *vânturi*[438]. Huang-di, la fel, a ajuns la putere după ce și-a „antrenat Virtutea" într-o întrecere în care l-a învins pe Shen-nong. Shen-nong ne este câteodată arătat prezidând sărbătorile forjei (și se povestește că fiica sa a

pierit arsă – sau înecată). Dar el este mai întâi zeul *vânturilor arzătoare*, zeul focului ce defrișează. El este zeul agricultorilor. Huang-di a luptat împotriva lui Shen-nong; a luptat de asemenea și împotriva lui Che-you. Istoricii încurcă adesea povestea acestor întreceri. La drept vorbind, Che-you și Shen-nong abia se disting. Amândoi poartă același nume de familie. Amândoi sunt oameni cu cap de *taur*. Numai că Che-you nu este zeul ogoarelor. El este Stăpânul Războiului, inventatorul armelor. Oasele sale sunt niște solidificări metalice. Are cap de aramă și fruntea de fier: tot așa era făcut din aramă și se termina cu fier unul dintre instrumentele de care se serveau vechii topitori. Che-you, care a inventat topirea metalelor, mănâncă minereu. El este forja, forja divinizată – și cu toate acestea asemănarea este perfectă între el și zeul ogoarelor. Apropierea dintre aceste fapte sugerează o ipoteză. Din masa de agricultori s-au recrutat confreriile de meseriași, deținătorii științei magice și stăpâni ai secretului primelor puteri[439].

Existența confreriilor rivale presupune un mediu a cărui organizare nu mai este bazată pe simpla bipartiție. Or, după concepțiile chineze cele mai vechi ce sunt cunoscute, Universul (Universul nu se distinge de societate) este format din sectoare ale căror Virtuți se opun și alternează. Aceste Virtuți sunt realizate sub aspectul *Vânturilor*. Cele Opt Vânturi corespund nu numai unor departamente ale lumii omenești și naturale, ci și unor puteri magice. Toate lucrurile sunt repartizate în domeniul celor *Opt Vânturi*, dar acestea prezidează împreună muzica și dansul. Dansul și muzica au ca funcție amenajarea lumii și îmblânzirea naturii în profitul oamenilor. În majoritatea dramelor mitice în care este comemorată legenda unei întemeieri de putere, pot fi văzute figurând, sub trăsăturile Strămoșilor dinastiei sau ale unor Animale heraldice, ființe care conduc un sector al lumii și care, în numeroase cazuri, apar sub aspectul Vânturilor. Suntem deci îndreptățiți să presupunem că organizării bipartite a societății i s-a substituit, sau mai degrabă i s-a suprapus, o diviziune în grupuri orientate, fiecare fiind însărcinat cu un departament din Univers și lucrând toate împreună – dansând, întrecându-se, rivalizând în prestigiu – la întreținerea unei ordini unice. Din aceste rivalități și din aceste întreceri a apărut o nouă organizare a societății, rânduire ierarhică și bazată pe prestigiu.

Iată, de exemplu, cum a cucerit Huang-di puterea. Nu a obținut-o decât după ce l-a învins pe Che-you, marele rebel. Amândoi s-au înfruntat într-o întrecere în care fiecare avea doi acoliți. Che-you îi solicitase pe Contele Vântului și pe Stăpânul Ploii. Pentru Huang-di luptau Seceta și Dragonul ploios (Dragonul Ying). Dragonul Ying a reunit Apele. Che-you a stârnit Ploaia și Ceața. Plecând de la râul Berbecului, el a urcat până la cele Nouă Mlaștini și l-a atacat pe Kong-sang. Kong-sang este Dudul scorburos de unde Soarele răsare și tot de la el a plecat Huang-di pentru a se ridica la locul suveran (care este cel al Soarelui la amiază). Che-you avea la tâmple părul împletit în formă de lance. Nimeni nu îndrăznea să-i reziste când, *cu capul său cu coarne*, el se arunca înainte. Dar, *suflând într-un corn*, Huang-di a făcut să răsune urletul dragonului și a ieșit învingător din întrecere. [Întrecerea cu cornul este, chiar și în vremurile clasice, o ordalie; cel învins merită moartea.] Dragonul Ying i-a tăiat capul lui Che-you. [În vremurile feudale, capul tăiat al învinsului era înfipt într-un drapel.] Huang-di a capturat drapelul rivalului său. Pe acel drapel se afla efigia lui Che-you. De atunci, Huang-di a domnit în pace, căci acea efigie teroriza cele *Opt Regiuni*[440].

Acest mit nu este în aparență decât afabulația unei drame reprezentând o luptă de confrerii care rivalizează cu ajutorul dansurilor religioase și al paselor magice. Este, într-adevăr, cunoscut dansul lui Che-you. Dansatorii, care se opuneau câte doi și câte trei, purtau pe cap coarne de bou și luptau cu cornul. Che-you, de altfel, nu este numai numele unui dans și numele unui drapel: este numele unei confrerii. Che-you nu era unul: el era 72 (8×9) sau 81 (9×9) de frați. El era prințul celor Nouă Li și cei optzeci și unu de frați reprezentau cele Nouă Provincii mitice ale Chinei. El avea opt degete la mână și opt la picior și înspăimânta cele Opt Regiuni. [Vânturile sunt Opt. Che-you este zeul unui orient și este un zeu al vânturilor.] Cei 72 de frați figurau așadar un sector al lumii, precum și o cincime a zilelor ($360/5 = 72$). 72 este, în rest, numărul caracteristic al confreriilor[441].

În rivalitățile de confrerii care au ajuns la o organizare ierarhizată a societății, rolul dominant aparține confreriilor care erau stăpânele artelor focului. Emblemele lor, într-adevăr, au devenit embleme regale. Dragonul a fost, fără îndoială, unul dintre blazoanele dinastiei Xia. Or, tripozii dinastici sunt păziți de

dragoni. Tot așa, săbiile regale sunt săbii-dragoni: ele dispar în râuri lăsând acolo ca niște fulgere sau, atunci când sunt folosite în întreceri, ele fac să urce la cer dragoni printre bubuituri teribile de tunet. De altfel, o personificare a forjei se numește Dragonul-făclie. – Acest Dragon-făclie, care se mai cheamă și Toboșarul și care s-a născut din Muntele Clopotului, este și bufniță. Bufnița a fost emblema dinastiei Yin, a doua dinastie regală. Bufnița este pasărea solstițiilor, a zilelor privilegiate în care se fabrică săbiile și oglinzile magice. Este totodată geniul forjei și pasărea fulgerului. Este, în egală măsură, dublura simbolică a lui Huang-di, marele topitor, zeul Tunetului și Primul Suveran (de care se leagă toate familiile regale), căci Huang-di (*Suveranul galben*) s-a născut dintr-un fulger pe muntele al cărui animal sacru era o bufniță, ce se numea *Pasărea galbenă*. Pasărea galbenă figura pe drapelele regale[442]. – Tot așa, *Pasărea roșie* era blazonul stindardului prinților din a treia dinastie – cea a familiei Zhou. Pasărea roșie este un corb. Le apare celor din neamul Zhou înaintea unui triumf sau când un sfânt urmează să se nască în familia lor. O ramură a familiei Zhou se numește: Corbii roșii. Ca și bufnița, corbul roșu este un animal al Focului, dar, corb cu trei picioare, el era mai degrabă pasărea Soarelui decât pasărea Fulgerului[443]. – Autoritatea suverană are drept temei pasiunea talismanelor și a emblemelor moștenite de la făurarii mitici. Cu ajutorul acestor embleme și talismane, regii, stăpâni ai Soarelui și ai Fulgerului, pot stăpâni natura. Întreg prestigiul ce a fost dat Stăpânilor Focului de cele mai minunate dintre artele magice s-a concentrat în persoana suveranului, Fiul Cerului.

Concentrarea puterii care a fost o consecință a rivalităților dintre confrerii, luptând blazon contra blazon, pare să fi avut punctul de plecare în întrecerile care ocupau reuniunile masculine din anotimpul mort. În timpul lungilor nopți de iarnă, este, într-adevăr, celebrată o sărbătoare regală. Cu ocazia sa, Conducătorul este pus la o mare încercare. El trebuie să aducă dovada că este demn de a comanda Cerului[444].

Pentru a deveni Fiu al Cerului, Yao, acest Suveran care „apărea ca Soarele“, a trebuit să tragă cu săgeți în Soare. A reușit astfel să îmblânzească dublura sa cerească. O dată ce a cucerit emblema Soarelui, a meritat să domnească[445]. Tirul cu arcul este

o ceremonie inaugurală în care poți să-ți demonstrezi Virtutea. Dar un Conducător nedemn vede cum încercarea se întoarce împotriva lui. În urma unei acțiuni reflexe care-l pedepsește pe magicianul incapabil, săgețile trase către Cer cad înapoi sub formă de fulgere. Trăgătorul piere trăsnit, căci, fără a poseda calitățile cerute, a încercat să trezească și să capteze energiile Focului. Așa a fost cazul lui Wu-yi, rege fără Virtute. Wu-yi a tras către Cer sau mai degrabă într-un burduf plin cu sânge pe care el îl numea Cer. Făcut din piele de bou, burduful avea forma unei bufnițe. A tras după ce obținuse, la jocul de șah, *lovitura bufniței* care permitea să-ți încerci norocul. Wu-yi aparținea familiei Yin, care avea drept blazon bufnița și în care se purta acest nume: *Burduf*. Dar, degenerat, el nu avea în sine Virtutea care să-i permită să-și merite blazonul și să rămână stăpânul dublurii sale mitice. Altfel stăteau lucrurile cu Huang-di. Huang-di (Suveranul galben) era capabil să prindă bufnițe (Păsări galbene). Asupra lor, un adevărat suveran trebuie să poată trage utilizând săgeți șerpuitoare. Acestea, ca și fulgerele, poartă foc. Huang-di, care se hrănea cu bufnițe, știa să se identifice perfect cu emblema sa. Cu ajutorul unor sacramente, întreaga virtute a focurilor cerești s-a încorporat în el. A putut deci să se ridice la Cer în timpul unei furtuni de apoteoză.

Huang-di era Fulgerul. Era de asemenea, sub denumirea de Di-hong, identificat cu un Burduf ceresc. Burduful Di-hong este în același timp pasăre, sac din piele și tobă. Există de asemenea o bufniță (numele său este cel al tobei de noapte) care este un sac pe care fulgerul și săgețile nu-l străpung. Și mai există, în sfârșit, o tobă care este o bufniță: producând vânt îndată ce respiră, roșie toată și cu ochii ficși, ea figurează o forjă cu foalele sale. Și el tot roșu, precum minereul în fuziune, și aflat sus de tot pe Muntele Cerului, bogat în cupru, Burduful celest are numele: Haos (*Hun-dun*). Haosul moare când Fulgerele, de șapte ori, îl străpung. Dar această moarte nu este decât o a doua naștere. Este o inițiere. Într-adevăr, orice om are șapte deschizături pe față. Dar numai omul cinstit (a se înțelege: un om de neam bun) are șapte deschizături la inimă. Hun-dun, Burduful-Haos, când era personificat, era reprezentat ca un încurcă-lume stupid. Nu avea nici o deschizătură: nu avea „nici chip, nici ochi“, adică îi lipsea *fața*, respectabilitatea. Într-o dramă mitică în care-l vedem

figurând, el este, până la sfârșit, renovat printr-un supliciu. Cu titlul de Burduf celest, el participă la un dans, iar, în altă parte, este arătat oferind o petrecere. Mai precis, el o oferă Fulgerelor și acestea, la rândul lor, îl străpung de șapte ori, dar nu cu răutate și pentru a-l omorî, ci înțelegând prin aceasta să-l răsplătească pentru primirea lui bună.

Tema tirului împotriva Cerului și mitul Burdufului pe care Fulgerele îl modelează păstrează, după cât se pare, amintirea ritualurilor de inițiere și a încercărilor prin care, mânuind periculos focul, se dobândea măiestria într-o confrerie de fierari. Aceleași încercări erau impuse unui rege, Fiu al Cerului. Acesta trebuie să știe să amenajeze și să modeleze lumea ca un demiurg. El trebuie mai ales, la timpul potrivit, să restaureze, în întreaga lor glorie, Focurile cerești și, totodată, să pună și stăpânire pe virtuțile lor[446].

Or, cel puțin atunci când figurează în legenda lui Shou-xin, cel mai funest dintre regii în declin, tirul împotriva Cerului, reprezentat printr-un burduf, apare legat de o sărbătoare de iarnă numită *beția nopții nesfârșite*. Fulgerele străpung șapte deschideri în Burduful-Haos. Shou-xin (celebru pentru că a vrut să verifice, înjunghindu-l pe Bi-gan, unchiul său, dacă inima unui înțelept are șapte deschizături) a tras într-un burduf plin cu sânge. El se pregătise pentru acest tir omorând oameni și animale domestice „din cele șase specii". Primele șase zile ale anului erau consacrate celor șase animale domestice. Cea de-a șaptea era consacrată omului. Se spune că Shou-xin și-ar fi continuat beția timp de șapte zile și șapte nopți. Un autor povestește că Shou-xin ar fi făcut să dureze o sută douăzeci de zile beția sa din noaptea cea lungă, dar acest lucru, spune el, este o exagerare. Să admitem pur și simplu că s-a înzecit isprava. Ultimele douăsprezece zile ale anului formau o perioadă religioasă și, chiar și în vremurile clasice, anul se încheia printr-un dans al celor Douăsprezece Animale, care erau socotite că reprezintă cele douăsprezece luni. Fie că beția de iarnă a durat șapte sau douăsprezece zile, este vizibil că ea ocupa o perioadă de margine plasată între doi ani succesivi. Anul religios al chinezilor cuprinde trei sute șaizeci de zile și douăsprezece luni lunare. Dacă durata lunii a fost mai întâi, după cât se pare, stabilită la douăzeci și nouă de zile, mai rămânea la sfârșitul anului o perioadă de douăsprezece zile ce

puteau fi consacrate celor Douăsprezece Animale. Dacă lunile lunare, alternativ mari și mici, durau unele treizeci și altele douăzeci și nouă de zile, mai rămâneau, pentru a încheia anul, șase zile ce puteau fi dedicate celor șase animale domestice. Cea de-a șaptea zi, ziua omului, deschidea anul. Trebuia să fie ziua unui sacrificiu suprem. Tocmai de aceea, petrecerile canibalice ale lui Shou-xin au rămas faimoase. În rest, sângele cu care era umplut burduful ce reprezenta Cerul era, cu siguranță, cel al personajului care, jucând șah înainte de tir, deținuse rolul Cerului împotriva Regelui.

Beția de șapte zile sau de douăsprezece nopți (care are echivalente în folclorul european, precum și în obiceiurile vedice) ține de unele vechi obiceiuri ale țăranilor chinezi. Și ei, în timpul lungilor nopți de iarnă, beau fără-ncetare. Și ei își încercau atunci norocul la jocul de șah. Ei mai jucau și jocul gâtuiturii, acel joc în care se foloseau săgeți curbe zise și șerpuitoare, ca acelea pe care regele le trăgea în Soare sau în Bufniță. Trebuiau să facă să intre săgețile pe deschizătura unui ulcior. Tocmai, chinezii își reprezentau Cerul sub aspectul unui ulcior spart, fulgerele ieșind prin spărtură. Ca și ulcioarele, burdufurile din piele de bou, care au forma unei bufnițe și care reprezentau Cerul când erau umplute cu sânge, mai serveau și pentru păstrarea vinului. Țăranii mai păstrau vinul și în ulcioare, sau nobilii în clopote de bronz. Și unii și alții își însoțeau bețiile bătând toba în ulcioare sau clopote. Produceau atunci zgomotul tunetului, astfel că, ni se povestește, fazanii începeau să cânte în toiul nopții. Așa era trezită energia Tunetului, a Focului, a principiului masculin (*Yang*). Tunetul, iarna, nu are forța de a se face auzit; Soarele abia dacă se zărește. Chinezii credeau că *Yang*, principiul masculin, în timpul anotimpului rece, era păcălit și închis de forțele adverse ale principiului *Yin*. Nu este oare epoca în care, reduși la inactivitate, agricultorii se retrag în casa comună, în mijlocul satului care aparține femeilor? În timpul acestei retrageri, ei își concentrează energiile și pot, în sfârșit, să ajute la refacerea forțelor masculine ale naturii. Sărbătorile lor de iarnă se terminau deci printr-o orgie în care bărbați și femei, formând bande opuse, se înfruntau și luptau smulgându-și hainele. Această întrecere avea loc noaptea, cu făcliile stinse. Tot așa, în timpul sărbătorii regale, bărbații și femeile se urmăreau unii pe alții, dezbrăcați. Cântând un cântec

în care era vorba despre moartea Soarelui, dansau atunci în cerc [sfârșitul unei eclipse a forțelor solare este simbolizat (lucru știut, de altfel) de dansul unui băiat dezbrăcat care se învârtea în jurul lui]. La sfârșitul ceremoniei, făcliile erau din nou aprinse. Întrecerea dansată, opunând bărbați și femei (în sărbătoarea regală, orgia sexuală pare că este însoțită de omorârea rituală a reginei, care este apoi mâncată în comun), procurase o victorie și o reîntinerire a principiilor masculine ale Focului. Imediat ce apăreau zorii, erau ridicate în aer făcliile. Mai era adus un băiat foarte tânăr, al cărui corp era roșu-sângeriu și care era arătat gol. Acel copil reprezenta Soarele nou-născut. Era numit zeul Cerului. În legendele Regilor decăzuți, intrarea copilului roșu simbolizează sosirea unui Conducător nou, înlocuindu-l la putere pe Conducătorul cel vechi care nu a știut să-și refacă Virtutea în declin. Într-adevăr, petrecerile și bețiile din timpul iernii serveau la reînnoirea forțelor vitale ale bătrânilor. Sărbătorile din casa comună constau mai ales într-o orgie de băutură. Era atunci gustat vinul nou, făcut iarna și conținut în burdufuri, ulcioare sau clopote. Această orgie se termina cu urale și urări de viață fără sfârșit: zece mii de ani! Ea însoțea jocul gâtuiturii și era completată prin întreceri în lăudăroșenie. Se adunaseră alimente în mormane mai mari decât o colină! Nici un râu nu ar fi putut aduce atâta băutură! Shou-xin, când celebrează sărbătoarea hibernală, înalță un munte de hrană. El sapă un eleșteu pe care-l umple cu vin. Pe un asemenea abis de băutură, ni se spune, se puteau întoarce corăbii. Pe grămada de alimente se putea organiza o cursă de care. În timpul acestor serbări ale breslelor, toți participanții sunt obligați să bea pe săturate lipăind vinul, tăvălindu-se în el ca bivolii. Regele care, prin diferite ordalii, trebuie să-și manifeste capacitatea, trebuie să și-o dovedească, în mod deosebit, umplându-se ca un burduf. Numai atunci, îmbrăcând o platoșă din piele de bou, el poate trage în Burduful din piele de bou. Ca un minunat botez care echivalează cu o renaștere, el poate să facă să cadă asupra lui o ploaie din sângele Cerului. Când reușește tirul inaugural, vasalii îi proclamă gloria: „A învins Cerul! Nimeni nu-l întrece în măiestrie!" Și apoi vin uralele și urările: „Zece mii de ani! Zece mii de ani!" izbucnesc toți în jurul său, uralele răspândindu-se în zări, imediat ce regele a terminat de băut.

Sărbătoarea regală din noaptea cea lungă apare ca o dezvoltare a sărbătorilor din casa comună. Ea este bogată în ritualuri dramatice, dacă nu chiar oribile, căci marchează punctul culminant al unei liturghii hibernale în care, cu ajutorul întrecerilor, încercărilor, sacrificiilor și sacramentelor, sunt clasate meritele și se întemeiază ierarhia. Unele dintre aceste întreceri și ordalii sunt curioase. Există o încercare a balansoarului, care servea la cântărirea talentelor, și o întrecere a stâlpului abundenței, ale cărei victime erau consumate în focul rugului. Shou-xin, suveran nefast care-i obliga pe supușii săi să bea după obiceiul boilor (precum Nabucodonosor), a murit pe un rug (ca și Sardanapal). Ca bun făurar, el știa să prelucreze fierul în mâinile sale puternice și (puternic ca Samson) putea să susțină lintoul unei uși și să-i înlocuiască coloana. El a topit și a sculptat coloane înalte pentru proba balansoarului sau cea a cățărării. A construit de asemenea un turn care (după modelul celui din Babel) vroia să ajungă până la cer. În vârful unui astfel de turn trebuia să fie atârnat burduful plin cu sânge care reprezenta Cerul și în care (la fel ca Nemrod) Shou-xin a tras cu arcul. S-a văzut deja că Burduful ceresc este o tobă. Or, în vecinătatea Chinei se afla un popor care, în fiecare an, sacrifica un om numindu-l „Seniorul ceresc". Cu ocazia acestor sărbători, era obiceiul de a se atârna o tobă în vârful unui stâlp de lemn înfipt în pământ (*jian-mu*). La rândul lor, chinezii cunoșteau un copac divin care se numea *Jian-mu* (lemnul înălțat). Acest copac se înalță chiar în centrul lumii și marchează mijlocul zilei, moment în care tot ceea ce este perfect drept nu face nici o umbră. Copacul *Jian-mu* este un gnomon. Este și un stâlp al abundenței. Prin el se înalță la cer Suveranul, adică Soarele. De aceea este drept ca o coloană, dar la poalele sale și la vârf se află nouă rădăcini și nouă ramuri: aceasta înseamnă, presupun, că ajunge sus în cele Nouă Ceruri, iar în partea de jos la cele Nouă Izvoare. Cele Nouă Izvoare sunt izvoare subterane, Izvoarele Galbene, locuința morților, Marele Abis. În Marele Abis te arunci când te duci beat mort la o beție a nopții celei lungi. Această beție se face într-un palat subteran. Soarele nu se ridică pe cer decât după ce a ieșit din Marele Abis. Principiul Yang, pe care Yin îl întemnițează în timpul iernii, se retrage în cele Nouă Izvoare. Înainte de a apărea în dimineața anului nou precum un Soare ce răsare victorios, Conducătorul

trebuie și el să se supună la o retragere. El este întemnițat într-o cameră subterană, ce se află la adâncimea celor Nouă Izvoare, după care se poate ridica până la cele Nouă Ceruri, într-o ascensiune triumfătoare. Destinat încercării de cățărat, înaltul turn al lui Shou-xin sau coloana sa sculptată marchează locul în care Conducătorul poate purcede la apoteoza sa. Ele mai marchează și capitala care pretinde a fi centrul lumii.

Din sărbătorile din casa bărbaților și din întrecerile dintre confrerii a ieșit puterea Conducătorului. Acesta este un fondator de orașe și un comandant de război. Che-you, făurarul care a inventat armele, este șeful unei confrerii dansante și este o divinitate a războiului. Huang-di, fericitul său rival, un alt fierar, este și el un zeu al armelor. Amândoi, când se întrec, se întrec trei contra trei. Numărul trei se află la baza organizării militare ca și la baza organizării urbane, căci orașul nu se distinge de o tabără militară. Este format din rezidența seniorială înconjurată, la dreapta și la stânga, de casele vasalilor. Armata cuprinde în mod normal trei legiuni, legiunea centrală fiind cea a prințului și formată din apropiații săi. Numai armata regală conține șase legiuni. În ceremonia de tir cu arcul, care este poate cel mai important dintre ritualurile feudale, tirul este inaugurat de două grupuri de arcași care luptă împreună, trei contra trei. Trei, după tradiția chineză, este numărul vechi al dansatorilor (care, apoi, au format grupuri de câte opt). Spiritul de rivalitate care anima confreriile masculine și care, în timpul iernii, le opunea în întrecerile dansante se află la originea progresului instituțional datorită căruia, din vechea organizare *dualistă* și segmentară, a ieșit, o dată cu ierarhizarea, organizarea *pe triburi* care caracterizează cetățile feudale[447].

CAPITOLUL V
Dinastiile agnatice

Atunci când rivalitățile între confreriile bogate în secrete tehnice și atracții noi precumpănesc asupra întrecerilor sătești care opuneau sexele concurente, s-au creat autorități masculine, iar între ele s-a schițat o ierarhie instabilă. Dar principiul alternanței, care prezidează întrecerile sezoniere, nu-și pierde imediat forța: iar, o dată cu el, dualismul își menține drepturile – chiar și atunci când ordinea socială nu se mai bazează pe simpla bipartiție, chiar când societatea tinde la organizarea pe triburi, favorabilă concentrării puterilor. De aceea, autoritatea dobândită de conducătorii masculini ajunge cu greu să devină proprietatea unei descendențe de prinți care-și transmit din tată în fiu dreptul de a domni, numai ei și întreaga viață, asupra ansamblului forțelor care constituie lumea oamenilor și a lucrurilor.

Eroii mitici pe care istoria ni-i prezintă ca pe primii suverani ai Chinei sunt niște factori de reunire a poporului, puternici prin cunoștințele lor. Shun era agricultor, pescar, olar și, „după scurgerea unui an, în locul unde stătea el se forma un sat, un târg după doi ani, iar după trei ani, un oraș“[448]. Oricare ar fi fost înțelepciunea și renumele lor, nici Shun, nici Yao, predecesorul său, nu și-au transmis autoritatea fiilor lor. Nici măcar nu și-au păstrat-o până la sfârșitul vieții. A venit pentru amândoi o vreme în care au trebuit să se dea la o parte dinaintea prestigiului în creștere al vreunui Înțelept al cărui geniu se adapta mai bine la noile vremuri. *Analele* au păstrat amintirea unora dintre minunile care invitau un Conducător să se retragă și *să cedeze puterea* (*rang*)[449]. Cartea *Shu jing* lasă să se întrevadă vag aspectul tratativelor în care se încerca obținerea avantajului prin mimarea

intenției de a-l ceda (*rang*)[450]. După spusele istoricilor care îi pun să vorbească, concurenții nu se gândeau decât cum să-și etaleze virtutea civică cea mai pură. În realitate, duelurile de elocvență puneau în luptă genii opuse și făcute să alterneze. Yao Suveranul știa să regleze mersul Sorilor. El a trebuit să lupte împotriva lui Gong-gong, care știa să ridice Apele și le-a dus la atac împotriva lui Kong-sang, Dudul scorburos, acel stâlp pe care urcau Sorii; el a mai știrbit de asemenea, cu o lovitură de corn, muntele Bu-zhou, care este stâlpul Cerului, astfel încât toate astrele au fost nevoite să se îndrepte către apus. Gong-gong, care i-a disputat lui Yao rangul de Suveran, nu a reușit decât să piară înecat în fundul unei văgăuni[451]. Posedați de geniul Apei sau al Focului, pătrunși de Yin sau de Yang, animați de spiritul Pământului sau al Cerului, dreptaci sau stângaci, grași sau înalți, largi în pântece sau puternici în spate, ținându-se bine pe pământ pe picioarele lor mari sau înălțând către cer capul lor rotund, candidații obțin puterea numai atunci când esența lor răspunde nevoilor de alternanță ale Naturii și când corpul lor poate servi de măsură-etalon a ordinii care, pentru moment, impune[452]. Se poate presupune că a existat o vreme în care, ca reprezentanți ai grupurilor opuse și ai geniilor adverse, Conducătorii alternau la putere o dată cu anotimpurile. Legendele tradiției chineze ne informează numai asupra epocii în care autoritatea aparținea unui cuplu de conducători dintre care unul, Suveranul, avea întâietate în fața celuilalt, Ministrul. Suveranul poseda Virtutea Cerului, Ministrul Virtutea Pământului[453]. Ei colaborau – trecând, poate, pe rând în primul plan, comandând fiecare în locurile și timpurile potrivite geniului său. Ei rivalizau în egală măsură. Tot așa cum, în Natură, la date fixe, Yin și Yang se succed la lucru, la fel Virtutea Pământului ajunsese la Ministru, la o oarecare vârstă, să fie înlocuită de Virtutea Cerului – cel puțin dacă el ieșea victorios din unele încercări, precum, de exemplu, cea a expunerii în mărăcinișuri sau căsătoria cu fetele Suveranului[454]. El știa, în acest caz, cum să-l oblige pe acesta din urmă să-i *cedeze puterea* (*rang*), apoi îl alunga în afara orașului său (*rang*). Imediat ce n-a mai existat în Yao decât o Virtute ce îmbătrânise, Shun, Ministrul și ginerele său, grăbindu-se să-l îndepărteze de la putere[455], a celebrat ascensiunea sa la rangul de Suveran oferind un sacrificiu Cerului. Dan-zhu, fiul mai mare al lui Yao, a participat, se spune – și asta

fără îndoială pentru a servi drept victimă, căci se știe din altă parte că Dan-zhu a fost surghiunit sau asasinat – la acest sacrificiu inaugural care s-a făcut la periferia capitalei[456].

Shun, după o altă tradiție, și-a inaugurat puterea deschizând toate cele patru porți cardinale ale orașului său pătrat. Cu acea ocazie, el a surghiunit la cei patru poli ai lumii patru personaje infestate cu o Virtute perimată și răufăcătoare. Acești patru monștri se împart (căci organizarea pe triburi a societății este mereu dominată de dualism) în două grupuri de trei (odinioară se dansa în grupuri de câte trei). Unul dintre monștrii expulzați, într-adevăr, are ca nume Trei-Miao (San-miao). Trei-Miao, care era o ființă înaripată, a fost izgonit în Extremul Occident, pe Muntele Penei, unde păsările se duc, în fiecare an, să-și reînnoiască penele. Pe acest munte care are trei vârfuri, trăiesc trei păsări sau, la fel, o bufniță cu un singur cap, dar cu trei corpuri. Trei-Miao este, de altfel, identic cu cazanul Lacom, care este un tripod[457]. Față de Trei-Miao, unu și triplu, ceilalți monștri formează un trio de complici. Principalul personaj al bandei este Gun, tatăl lui Yu cel Mare. El a fost expulzat în Extremul Occident, pe un munte al Penei unde apăreau fazani dansatori. Acolo, se spune, el s-a transformat în broască țestoasă cu trei labe. Alții pretind că a fost transformat în urs: fiul său, mai târziu, a știut să danseze dansul ursului. Tradiția cea mai constantă pretinde că Gun a fost tăiat în bucăți din ordinul lui Shun, ceea ce nu l-a împiedicat deloc să devină, sub formă animală, geniul Muntelui sau al Prăpastiei Penei[458]. Astfel Shun nu a putut domni decât după ce l-a executat pe Gun și l-a îmblânzit pe Trei-Miao, acea ființă înaripată care, se pare, era vinovată de a fi instaurat dezordinea în calendar. Dar atunci când Shun, cu scutul și lancea în mână, a dansat dansul penei, el a putut de îndată să reînnoiască Timpul[459]. La curțile feudale, pentru a inaugura un an nou, trebuia pus să danseze nu prințul, ci un exorcist. Acest figurant, purtând o mască cu ochi cvadrupli și înconjurat de patru acoliți numiți „nebunii“, dansa, cu scutul și lancea în mână, acoperit cu o blană de urs. Ceremonia era terminată prin sfârtecarea unor victime la cele patru porți cardinale ale orașului pătrat[460]. În epoca lui Confucius, chinezii încă mai credeau că pentru a stabili prestigiul unui șef împrăștiind totodată o ordine îmbătrânită a Timpului, se cădea să se sacrifice un om și să i se arunce membrele la cele patru porți: victima era un dansator, dar un dansator

ca substitut al unui Conducător[461]. Ritualurile care servesc la expulzarea anului vechi și la instalarea anului nou poartă numele de *rang*. *Rang* înseamnă „a exila"; dar același cuvânt mai înseamnă „a ceda", dar a ceda pentru a avea. Nu există nici un suveran chinez care, în momentul luării puterii, să nu se fi făcut că dorește s-o cedeze. Personajul asupra căruia el pare atunci că vrea să se descarce de îndatoririle ce-i revin unui conducător, pleacă, imediat, să se sinucidă, cel mai adesea aruncându-se într-o prăpastie al cărei spiriduș devine[462]. Instalarea noului an și înscăunarea unui conducător nou se făceau cu ajutorul unor ritualuri care nu trebuie să fi fost diferite pe vremea când, pentru a guverna lumea și anotimpurile, Suveranul și Ministrul își împărțeau Virtuțile Cerului și ale Pământului. Ministru se spune: Trei-Duci. Ceremonia venirii la putere cuprindea, se pare, o întrecere dansantă (trei în fața altor trei) opunând doi conducători care, formând pătratul, îi încadrau pe secunzii lor[463]. Conducătorul dansului învins își plătea înfrângerea prin moarte sau prin expulzare în afara orașului, sau fiul său mai mare (aceasta a fost soarta lui Dan-zhu) era sacrificat la periferie.

Gun care, ciopârțit și preschimbat în urs, a devenit spiridușul Văgăunii Penei, primise mai întâi de la Shun însărcinarea de a regla Apele. O ambiție nemăsurată l-a dus la pierzanie. El a voit să-l determine pe Suveranul său *să-i cedeze puterea*. Pretindea că posedă Virtutea Pământului, care-i dă dreptul de a fi Ministru, apoi de a lua rangul de Suveran dacă va obține, în continuare, Virtutea Cerului. Nu i-a servit la nimic proclamarea titlurilor sale în timpul unui discurs, nici dansul nebunesc în mijlocul câmpului, precum exorcistul cu pielea de urs. Înfrângerea sa ne arată că nu avea calități nici pentru a fi Ministru, nici pentru a succede la domnie. Gun, într-adevăr, care a fost tatăl unui Suveran, era și el (ca și Dan-zhu) fiul mai mare al unui Suveran[464]. El aparținea unei generații excluse de la putere. Trebuia să fie sacrificat. Numai fiului său, Yu cel Mare, îi revenea dreptul de a fi Ministrul și succesorul lui Shun. Legendele chineze – și aceasta este o trăsătură importantă – păstrează deci amintirea unui timp în care puterea se transmitea de la bunic la nepot, sărind, *în linia agnatică*, o generație.

Acest sistem este caracteristic pentru un drept de tranziție și marchează momentul în care principiul filiației prin femei s-a

plecat în fața principiului invers. Într-o societate în care înrudirea este de tip clasificatoriu și în care căsătoriile, unind un cuplu din familii exogame, se fac în mod necesar între veri proveniți din frați și surori (veri încrucișați) – așa era organizarea chineză – bunicul agnatic și nepotul său purtau același nume, *chiar și pe vremea când acesta se transmitea pe linie uterină*. Într-adevăr, bunicul agnatic[465] este, în același timp, și un stră-unchi matern: nepotul îl moștenește atât timp cât îi este și stră-nepot uterin. Dar dacă bunicul și nepotul agnatici aparțin deja aceluiași grup, tatăl și fiul aparțin unor grupuri opuse. Și tocmai, tradițiile chineze scot la iveală o opoziție vădită între tați și fii. Un tată și un fiu sunt înzestrați cu genii antitetice, iar atunci când unul este un Sfânt demn de a domni peste Imperiu, celălalt este un Monstru care merită să fie surghiunit. Dar când fiul este surghiunit și în așteptarea faptului ca nepotul (în care trebuie să reapară toate virtuțile bunicului) să primească moștenirea, la cine se va păstra ea? În sistemul uterin, transmiterea se face de la unchiul matern la nepotul uterin. Or (căsătoria făcându-se între veri proveniți din frați și surori), tatăl nevestei nu poate fi decât fratele mamei și orice bărbat are drept ginere pe fiul surorii sale. [Într-adevăr[466], același cuvânt desemnează unchiul matern și socrul (*jiu*); invers, un bărbat îl numește cu același cuvânt (*sheng*) pe nepotul său uterin și pe ginerele său.] Orice bărbat deci, conform dreptului uterin, are ca succesor pe fiul surorii sale, dar când moștenirea se transmite de la unchiul matern la nepotul uterin, *totul se petrece ca și cum* moștenirea ar fi transmisă de la socru la ginere. Astfel, atât timp cât filiația este stabilită în linie feminină, fiul, care este dintr-un grup opus tatălui, neputând fi succesorul său, atunci ginerelui îi revine acest rol, pentru că este un nepot, fiul surorii.

Într-un sistem bazat pe descendența masculină (dar în care căsătoriile continuă să se facă între veri proveniți din frați și surori), ginerele este în egală măsură un nepot uterin, dar el aparține unui alt grup decât socrul său (al cărui succesor era, în celălalt sistem, prin excluderea fiului). Atât timp cât fiul, ca urmare a unei supraviețuiri a sentimentelor moștenite de la regimul uterin, continuă să apară înzestrat cu un geniu contrar celui al tatălui său, atât timp cât chinezii nu sunt deciși încă să vadă în el un succesor posibil și atât timp cât pretind să fie eliminat, cumnatul său, ginerele (calificat odinioară pe deplin ca

să primească moștenirea), va fi acela care-l va primi pe acesta în păstrare, căci, nepot uterin al aceluia a cărui succesiune se deschide, ginerele este și unchiul matern al celui (nepot agnatic) care trebuie, în sfârșit, s-o moștenească[467]. Astfel deci, atunci când fiul este surghiunit, ginerele este cel care trebuie să-i succeadă. Și, într-adevăr, în succesiunea chineză din vremurile antice, singura ce ne este povestită în amănunt, se vede că Dan-zhu, fiul mai mare, a fost surghiunit și că Shun, care i-a succedat, era ginerele lui Yao.

Shun, pentru că era ginerele lui Yao, era în drept nu numai să-i succeadă, dar și să fie, mai întâi, ministrul său. Într-adevăr, dacă, în regimul uterin, socrul și ginerele (unchi matern și fiu al surorii) aparțin aceluiași grup, ei aparțin unor grupuri opuse imediat ce numele se transmite în linie masculină. Or, Suveranul și Ministrul (Virtutea Cerului, Virtutea Pământului) trebuie să aibă genii opuse. Ei formează un cuplu de genii rivale și solidare, așa cum sunt solidare și rivale familiile legate printr-o tradiție de alianță matrimonială. Astfel, dualismul organizării politice și dualismul organizării domestice sunt strâns înrudite. Dar, și într-una și în cealaltă organizare, acest dualism este pe cale de dispariție: suveranul absoarbe puțin câte puțin puterile specifice ministrului, în timp ce fiul, mai întâi sacrificat unei rude uterine, reușește să-i ia locul.

Tradițiile chineze arată că, într-adevăr, concentrarea puterii în mâinile conducătorului rezultă dintr-un progres paralel cu dezvoltarea dreptului agnatic.

În epoca lui Yao și Shun (cei doi suverani de care vorbește *Shu jing*), ministrul îi succede fiului și-l expulzează. Totul se petrece – pentru că ministrul este un ginere – ca și cum două grupuri agnatice (aliate la fiecare generație prin căsătorii) trebuiau să ocupe alternativ puterea. Dar în istoria fondatorilor de dinastie regală, vedem cum fiul succede și ministrul este sacrificat. O aceeași descendență agnatică se perpetuează la putere, formând o dinastie. Această descendență are autoritatea supremă. Ea nu posedă întreaga autoritate. Regele nu poate domni decât cu concursul unui ministru. Acesta, mai întâi, nu este luat din grupul agnatic care furnizează descendența regală. El este luat dintr-un grup advers. Grupul familial care-i dă suveranului soția, îi dă și ministrul. Tang Victoriosul, fondatorul celei de-a doua dinastii

regale, a obținut-o de la familia Sin pe prințesa care i-a devenit soție și, venit cu escorta acesteia, pe Yi Yin, care trebuia să-i fie ministru. Succesiunea s-a făcut în linie masculină, dar descendenții agnatici ai lui Tang Victoriosul i-au avut drept miniștri pe fiii lui Yi Yin, ministrul și cumnatul lui Tang. Se admite că funcția de Trei-Duci (ministru) conferea însărcinarea de a-l crește pe moștenitorul prezumtiv. Cui i-ar fi convenit mai mult acest rol (ținând cont de regulile organizării antice) decât unui unchi matern? Yi Yin a exercitat deci tutela succesorului lui Tang. Din familia mamei este ales tutorele aceluia care, conform dreptului agnatic, trebuie să beneficieze de succesiune. Dintre cele două grupuri care se dublau și alternau odinioară la putere, unul nu mai ocupă decât o poziție subordonată și, cu toate acestea, ceva mai persistă încă din principiul alternanței. Ministrul (care se pregătea odinioară, dublându-l pe suveran, ca, atunci când îi venea rândul, să preia autoritatea suverană) nu mai ia succesiunea. Totuși, el rămâne însărcinat cu regența. Când aceasta se încheie, el cedează, ca odinioară, puterea reprezentantului din descendența agnatică. Numai fiul ia puterea ce i se cedează (*rang*) și ministrul este (aceasta a fost soarta lui Yi Yin) expulzat (*rang*), sacrificat. Șef al înrudirii materne, ministrul a căzut la rangul de herald al dinastiei agnatice[468].

Când a murit regele Wu, fondatorul dinastiei Zhou (cea de-a treia dinastie regală), a existat (ca și la moartea lui Tang) o regență, iar regentul, și de data aceasta, a trebuit să suporte un surghiun. Dar, cu toate că regele Wu l-a avut drept principal ministru (ministrul de Război) pe unchiul său uterin, nici acesta, nici fiul său nu au fost tutorii regelui Cheng, fiul și succesorul regelui Wu. Regența (istoria o afirmă) a fost încredințată unui unchi agnatic, ducele de Zhou, fratele mai mic al lui Wu. Prea multe urme rămâneau din opoziția care a existat mai întâi între agnații din două generații succesive pentru a se mai putea crede că un fiu era *imediat* capabil să-i succeadă tatălui. Pe de altă parte, în familie, ca și în cetate, primele onoruri fuseseră acordate bătrânilor. Fiecare grup avea ca decan pe reprezentantul cel mai în vârstă din generația cea mai bătrână. Chiar și când a fost adoptat principiul agnatic, familia chineză a rămas o familie indiviză. Ea a fost supusă unei autorități (în sensul tare al termenului), a început să ia forma patriarhală numai atunci când a fost în sfârșit recunoscut

privilegiul celui dintâi născut. La fel cum fiul a avut de luptat împotriva vechilor prerogative ale unchiului matern, tot așa și fiul mai mare a trebuit să înlăture drepturile vechi ale fraților mai mici ai tatălui său. Astfel, îl vedem pe unchiul patern mai mic succedându-i unchiului matern în rolul ingrat de Herald dinastic. Practica regenței, rămășiță a unei obligații vechi de alternanță între două puteri care se dublează, permite respectarea vechilor sentimente care, făcând din tată și fiu doi rivali, fac necesară o domnie intermediară. Ritualul de cedare (*rang*) prin care puterea este dată în păstrare unei terțe persoane face posibilă transmiterea autorității[469].

Mai rămâne un ultim pas de făcut, care este acela al suprimării domniei intermediare. El este realizat atunci când, fără să se interpună nici unchiul matern, nici fratele mai mic al tatălui, fiul succede imediat tatălui său prin dreptul de prim născut. Un prinț (în anul 489, la sfârșitul perioadei *Chun Qiu*) care dorește să treacă direct puterea fiului său mai mare, începe prin a chema la el, pe patul său de moarte, pe propriii săi frați mai mici. Urmând ordinea nașterii lor, el le cedează (*rang*) puterea. Cei mai în vârstă refuză. Cel mai tânăr se vede constrâns să accepte. Dar, dacă trebuie să accepte, el trebuie de asemenea, imediat după moartea prințului, să-l investească cu putere pe fiul defunctului[470]. Nu mai există domnie intermediară. Drepturile fiecăruia dintre frații mai mici au fost resorbite (în aparență) în profitul fratelui minor. Această recunoaștere a minoratului apare ca o ficțiune juridică utilizată pentru a suprima principiul succesiunii fraterne și a-l înlocui cu principiul succesiunii în descendență directă. Fiul mai mare succede imediat și aproape cu drepturi depline datorită artificiului cedării (*rang*), care ia aspectul unei dispoziții testamentare *in extremis*. După ce a avut, odinioară, valoarea unui ritual și a servit, la început, la realizarea unei alternanțe reale de puteri, apoi a permis domnia intermediară, prin care supraviețuia principiul alternanței, cedarea, făcută în momentul morții, nu mai este decât un artificiu de procedură destinat să asigure continuitatea unei descendențe agnatice constituite din primii născuți.

Când ea își păstrează valoarea inițială și deplina forță, practica cedării se descompune în două gesturi rituale. Suveranul, când îmbătrânește, se retrage și, chiar de la începutul acestei

retrageri, el *cedează puterea* (*rang*) ministrului, care intră în posesia ei. Abdicarea șefului deschide pentru el o perioadă de retragere, a cărei durată teoretică este de treizeci de ani (căci bătrânețea începe la șaptezeci de ani, iar un înțelept moare la o sută de ani). Suveranul își folosește retragerea pentru a se pregăti de moarte. Această moarte deschide pentru supraviețuitori o perioadă de retragere, care reprezintă doliul și a cărei durată teoretică este de trei ani. În cel de-al treilea an, ministrul cedează puterea fiului, care nu pune mâna pe ea ci, dimpotrivă, este eliminat. Atunci când, în urma unei inversări a mecanismului, ministrul este cel eliminat, acest lucru se petrece tot la sfârșitul doliului. Yu, fondatorul primei dinastii regale, *îi cedase puterea* lui Yi, ministrul său. Când Yu cel Mare a murit și doliul de trei ani a luat sfârșit, Yi, ministrul, *i-a cedat puterea* lui Ji, fiul lui Yu. Ji a luat puterea, iar Yi a trebuit să părăsească capitala. O tradiție (respinsă ca fiind heterodoxă) spune că Yi, ministrul, ar fi fost omorât de Ji, fiul lui Yu. Când a murit Tang, fondatorul celei de-a doua dinastii, Yi Yin, ministrul său, a început prin *a-l surghiuni* pe Tai-Jia care, conform dreptului agnatic, trebuia să-i succeadă lui Tang. Yi Yin a ocupat regența Imperiului timp de trei ani, timpul normal de doliu. O tradiție (respinsă ca fiind heterodoxă) spune că Tai-Jia, revenind din exil, l-ar fi omorât pe Yi Yin. Tot în cel de-al treilea an care a urmat după moartea regelui Wu, fondatorul dinastiei Zhou, se plasează *exilarea* ducelui de Zhou, regentul Imperiului. Astfel, regența durează cât timpul doliului și se termină în mod fatal pentru ministru. Dar moartea ministrului sau sfârșitul regenței sunt, în mod normal, marcate de niște furtuni minunate care au toate caracteristicile unei apoteoze, și se întâmplă că aceste furtuni izbucnesc în clipa în care regentul și noul rege se întâlnesc *la periferie*. Am văzut că Dan-zhu, fiul sacrificat al lui Yao, reprezenta Cerul într-un sacrificiu celebrat la periferie de Shun, ministrul succesor. Atunci când fiii au izbutit să-i înlocuiască pe miniștri, aceștia, la rândul lor, au fost, fără îndoială, la terminarea doliului, *sacrificați la periferie*[471].

Sacrificiul care încheia perioada de retragere în semn de doliu (care, teoretic, durează trei ani – dar primele trei luni sunt momentul cel mai greu al retragerii) nu trebuia să difere sensibil de sacrificiul prin care se încheia retragerea hibernală (care durează trei luni). Ele slujeau la ridicarea interdicțiilor impuse de

moartea suveranului sau de anotimpul mort. Anotimpul mort este momentul întrecerilor prin care grupuri opuse rivalizează în prestigiu. În perioada de doliu, la fel, are loc o lungă întrecere care-l opune pe ministru fiului, amândoi măsurându-se în virtute și căutând să iasă victorioși din această încercare. Așa au luptat Shun și Dan-zhu, Yi Yin și Tai-jia, iar „seniorii s-au închinat în unanimitate" aceluia care, ministru sau fiu, a știut mai bine să câștige geniul defunctului.

Din toate timpurile, în China, doliul a fost considerat ca o încercare care conferă dreptul la succesiune. Această încercare, chiar și pe vremea în care domnea dreptul agnatic, fiul nu era singurul care o suporta. În perioada feudală, fiecare familie deținea un intendent, un fel de ministru domestic, un *alter ego* al capului familiei. El era legat de acesta, în mod intim, printr-o legătură la fel de puternică precum aceea care o unește pe soție de seniorul său. Obligațiile intendentului, pe perioada doliului, nu erau cu nimic mai ușoare decât cele ale fiului. La sfârșitul doliului, îi mai reveneau și altele, și mai grele. Intendentul este văzut deseori înțelegându-se cu văduva pentru a găsi mortului tovarăși de mormânt. De fapt, amândoi caută să se lepede de propriile lor datorii pe spinarea unor victime substituite. Cel mai intim dintre vasali trebuie, într-adevăr, ca și soția, să-l urmeze pe stăpân în mormânt. Ducele Mu din Qin avea trei fideli (Ministru se spune Trei-Duci) care i se devotaseră personal. Aceștia au fost sacrificați la moartea ducelui. Sacrificiul a avut loc atunci când defunctul și-a luat în posesie ultimul său lăcaș[472].

Îngroparea definitivă marchează sfârșitul celor mai dure ritualuri de doliu. Sacrificiul care o însoțește asigură apoteoza mortului care, în sfârșit transformat în Strămoș, urcă triumfal la Cer, escortat de o Curte de fideli. Această înmormântare definitivă este precedată de o înmormântare provizorie a cărei durată teoretică este de trei luni. Înmormântarea provizorie se face în casă. Mortul se dezincarnează în mijlocul apropiaților săi. Aceștia, atât timp cât durează perioada în care se împrăștie necurăția mortuară, trebuie să participe la orice ține de starea mortului. Trebuie să-l curățe de infecție, căci infecția este a lor. Pentru multe popoare care practică sistemul dublei înmormântări, a mânca din carnea descompusă a mortului este prima datorie. Chinezii antici știau să-i impună datoria de a consuma cadavrul

aceluia care, dorind să-i succeadă, pretindea să dobândească virtuțile defunctului. Când a murit Yi, Marele Arcaș, prinț de Qiong, „i-au fiert carnea și le-au dat-o s-o mănânce fiilor săi. Fiii nu au putut să ia asupra lor să-l mănânce (pe tatăl lor). Au fost omorâți la *porțile* orașului Qiong“[473].

Dacă Tai-jia a izbutit să dobândească virtuțile lui Tang, tatăl său, aceasta se datorează faptului că, mai puțin timid decât fiii Arcașului, el a luat asupra lui îndatorirea de a elibera de infecția mortuară oasele defunctului. Într-adevăr, el nu a izbutit să câștige virtuțile paterne decât după ce Yi Yin, ministrul, l-a exilat pe durata doliului la Dong, tocmai acolo unde era înmormântat Tang. Yi Yin, *cedându-i* lui Tai-jia datoria de a purifica impuritatea funerară, l-a făcut capabil de succesiune, iar Tai-jia, la rândul său, atunci când Tang a fost trecut în rândul strămoșilor, *cedându-i* lui Yi Yin, pe care l-a omorât, onoarea de a-l însoți fidel pe stăpânul său, l-a făcut să obțină gloria de a fi Heraldul unei dinastii care se întemeia. Odinioară, ca adevărat nepot uterin, ministrul ar fi reclamat, fără îndoială, îndatorirea de a purifica oasele defunctului și, pentru a încheia doliul, i-ar fi sacrificat fiul la periferie.

Continuitatea descendențelor regale a fost asigurată, dreptul agnatic a fost stabilit de îndată ce fiul, în mod eroic, a avut inima să se unească cu tatăl său. Huang-di, născut pe un munte al bufniței, știa să-și întrețină geniul emblematic mâncând bufnițe. Este, se pare, obiceiul bufnițelor de a-și mânca mamele. A se hrăni cu carnea mamei (când filiația este uterină) înseamnă a se limita la a confirma în sine virtuțile neamului[474]. Endocanibalismul care permite unei familii să-și păstreze integritatea substanțială este o datorie foarte simplă a pietății domestice. Acela care o îndeplinește se pretează la o pură comuniune. El se sacralizează fără a căuta să depășească ordinea sacralizărilor permise primului său geniu. Când nu este endocanibalism, canibalismul este, din contra, un act de credință și un act de orgoliu. Eroul capabil să mănânce carnea cuiva care nu este ruda sa dă dovadă de o Virtute ambițioasă care nu se dă înapoi din fața unor anexări și depășiri. Aceasta este propriu-zis Virtutea unui Conducător. Istoria chineză ni-i arată pe fiii Arcașului, neam de uzurpatori, pierind pentru că nu au putut bea fiertura făcută din cadavrul tatălui lor. Ea ne mai arată de asemenea doi înțelepți care, având

un alt curaj, au întemeiat două dinastii glorioase. Sfidat de un rival, regele Wen, fondatorul dinastiei Zhou, a băut fiertura fiului său. Fondatorul dinastiei Han, Gao-zu, nu a dat dovadă de mai puțin eroism atunci când, în anul 203 înainte de Hristos, s-a apucat liniștit să bea supa făcută din tatăl său[475]. Este semnificativ faptul că aceste anecdote se regăsesc în povestirea despre fondarea celor două dinastii. Ele ne arată încercarea canibalică drept un soi de ritual preliminar de înscăunare. Atunci când, în fața rivalului său, conducătorul a băut, nimeni nu poate să ignore că el posedă în sine, datorită unei anexări triumfale, dubla Virtute a Cerului și a Pământului odinioară împărțită între prinț și ministru, între tată și fiu.

CAPITOLUL VI

Sporurile de prestigiu

Numai niște rituri teribile au avut puterea de a-i apropia pe tată și pe fiu, odinioară membri a două neamuri diferite și înzestrați cu virtuți eterogene.

Înfeudarea agnatică are ceva dintr-o anexare triumfală. Dar obținerea victoriei și ducerea ei până la capăt nu au fost la început posibile decât în afara familiei și a cetății. Dreptul de război, căruia i s-au pus bazele în Provinciile de graniță, a fost singurul care a permis sporurile substanțiale de prestigiu.

Conducătorul este un războinic care îmblânzește animalele și aduce civilizație barbarilor. Stăpân al focului, cu ajutorul căruia sunt defrișate mărăcinișurile și sunt forjate armele, el poate amenaja lumea. Poate să-și supună fiarele feroce, demonii și sălbaticii care, în provinciile mărginașe necultivate și dincolo de câmpiile cultivate, încercuiesc Orașul. El a trecut prin încercarea expunerii în brusă, fie la nașterea sa, ca Hou-zi, fie, ca Shun, înainte de a pune mâna pe putere. Știe, ca și Yu cel Mare, să danseze în pașii care-i fac inofensivi pe Che-mei, spirite feroce ale mlaștinilor și munților, sau dansul care, domesticindu-i pe cei Trei Miao, acele ființe înaripate, i-a făcut să părăsească regiunile barbare și să-și aducă tributul capitalei. Cunoaște numele Monștrilor: acest nume este sufletul însuși. Îndată ce-l pronunță, el o vede alergând la el, cucerită, pe fiara cea mai înspăimântătoare[476]. Conducătorul este cel care procură vânatul, cel care cucerește nume, un vânător de embleme. Sufletul animalelor captive flutură în stindardele sale, răsună în tobele sale. El se duce, în mlaștina sa, să prindă Crocodilul divin care bate toba pe burtă și izbucnește în râs sau, în

mărăcinișuri, să-l găsească pe Kui, bou și dragon, care reproduce zgomotul tunetului: din pielea și oasele lor el își confecționează o tobă care poruncește fulgerului[477]. Se duce în mlaștina unde se târăște Wei-tuo îmbrăcat în violet, așa cum se cade unui prinț și șerpuitor ca un drapel în vânt: îl prinde și-l mănâncă, fiindcă Wei-tuo are în el o virtute princiară și stăpânește Seceta[478]. Conducătorul este un vânător, dar care vânează cu muzică, cântând și dansând, bătând din tobe, fluturând deasupra capului, ca pe un stindard, cozile animalelor[479]. Capturează animalele, se înfruptă din carnea lor, le poartă blana, acoperindu-se cu natura lor, asimilându-le geniul. El le dă oamenilor săi, ca să le poarte, numele și blana monștrilor învinși. Cucerește embleme și apoi le împarte. Natura și oamenii i se supun, datorită acestor embleme. Dar nu le poate cuceri decât în provinciile pustii, teren de vânătoare și de război. Acolo trăiesc barbarii, care reprezintă vânatul Conducătorului.

Între chinezi, într-adevăr, războiul a fost odinioară interzis. Acesta părea un lucru imposibil. Toți chinezii erau aliați (cuvânt cu cuvânt: *jiu-sheng* = socri și gineri) sau frați (*xiong-di*). Dacă purtau nume diferite, se uneau prin căsătorie și prin răzbunare, trăind într-o stare de echilibru agitat, care diferă radical de starea de război. Fiind preludiul unor vendete sau încununarea lor, unirea prin căsătorie corespunde unui armistițiu în care rivalitățile mai degrabă se ascut, poate, decât să se stingă. Concursuri reglate de violențe și sfidări care încheie comuniunile solemne, vendetele slujesc sentimentului general de solidaritate la fel de bine ca și schimbul de ostatici sau de soții. Între rude, pe de altă parte, totul este comun. Schimburile sunt imposibile. Răzbunarea ar fi imorală, întocmai ca și căsătoria. De război, nici nu poate fi vorba. Cum ambiția îl împinge la o astfel de nebunie, unul se înspăimântă la prima mustrare. „A distruge o seniorie cu același nume nu este un lucru conform cu riturile!“[480]. Tot așa unui altul, avertizat de intențiile sinistre ale unei rude, nu-i vine să creadă acest lucru: „Purtăm același nume! N-ar fi convenabil ca el să mă atace!“[481]. Împotriva unei familii sau unei seniorii „de socri și de gineri“, se duc lupte, cu siguranță, sau mai degrabă oamenii se măsoară între ei și nu fără brutalitate, dar nu se are niciodată în vedere o victorie definitivă sau o anexare. Seniorul din Jin (583 î.e.n.) pretinde să extermine întreaga familie Zhao.

El consideră triburile Zhao ca pe niște vasali rebeli, dar acestea, în realitate, formează o familie rivală ce își are locul său în Stat. I se spune: „Este posibil să le fie întrerupte sacrificiile?“ Atunci el reconstituie imediat patrimoniul lor familial[482]. O familie și pământurile sale formează un tot unitar. La nevoie, o familie poate ipoteca (*xia*) o parte din domeniul său, dar nu poate ceda dreptul de proprietate[483]. Nu poate să-l înstrăineze și nici nu poate fi despărțită de pământurile sale. Dacă este o familie criminală, ea este criminală în întregime, împreună cu domeniul său. Ca membru al unei familii divine care trebuie pedepsită, muntele este ras și vopsit în roșu, ca un criminal; dar o astfel de pedeapsă este un act tiranic (219 î.e.n.) și a meritat să fie blamat[484]. N-a existat, nu a putut să existe, în sens strict, un drept penal înainte ca Statul să fie în mâinile unei autorități cu adevărat suverane. Pentru a putea să pedepsești, trebuie să poți să distrugi în întregime, și cum să distrugi o familie? Nu poți lăsa fără stăpâni, nici confisca niște câmpuri la care ar continua să adere un spirit familial pe care nu ai știut să-l asimilezi. Nici dreptul penal, nici dreptul comercial, nici Statul nu pot face nici cel mai mic pas către progres atât timp cât se mai ezită în a se rupe echilibrul venerabil care face intangibile moștenirile și familiile.

Fapt semnificativ, primele coduri par să fi fost promulgate la vânătoare, adică în regiunile de graniță unde trăiesc barbarii. Dreptul penal, dacă depășește simpla justiție familială sau procedura de vendetă, apare ca un drept militar, un drept de război. Codurile au fost gravate pe vasele cu trei picioare al căror metal era extras din văgăunile din munți, la fel cum erau cucerite în regiunile de graniță emblemele cu care erau ornați tripozii dinastici. Tot așa, vistieria publică a fost mai întâi o vistierie de război. Ea conținea „penele, părul, dinții, unghiile“[485], care își transmiteau puterea armelor de război sau de dans (este totuna) și care au fost mai întâi primele mijloace de a achita tributul; dar acest tribut era tributul barbarilor și nu tributul vasalilor. La fel, în sfârșit, primul domeniu public a fost constituit din pădurile și mlaștinile din provinciile mărginașe: produsele mlaștinilor, ale pădurilor, sarea, minereurile, pietrele prețioase, bogățiile exotice, acestea sunt primele resurse ale Statului, acestea sunt singurele materii care intră într-o largă circulație[486]. Nici semințele, nici stofele nu au fost la început obiecte de comerț sau de tribut. Ele

serveau numai la prestații antitetice. Făceau obiectul unor întreceri. Erau împrumutate cu condiția să fie restituite. Nu puteau fi nici vândute, nici circula liber. Produse agricole, ele țineau de câmpurile familiale și nu puteau fi cedate. Grupul familial sau sexual care, făcând să încolțească semințele sau țesând stofele, o dată cu munca sa, îngloba în ele ceva din sufletul său, le consuma sau le purta după ce le va fi desacralizat printr-un grup aliat. Acestui grup putea să-i dea aceste produse, dar ca și pe sine, te dai sau mai degrabă te împrumuți atunci când vrei să participi la o comuniune și să te apropii de celălalt, fără a te lăsa totuși anexat. Din contra, lucrurile și ființele din Provinciile de graniță sunt obiectul prăzii, trofeului, obiectul unor anexări triumfale. Nimic nu te împiedică să le distrugi. Numai acela care are dreptul de a distruge posedă în întregime. Numai acela poate să-și recunoască dreptul de a înstrăina.

Barbarii sunt, prin natura lor, culpabili de unica crimă care este o crimă adevărată. Ei trăiesc în afara ordinii civilizației pe care o face să strălucească Virtutea prințului. De aceea, de când există conducători și de când aceștia pedepsesc crima de rebeliune, cel vinovat este pedepsit prin exilarea în regiunile periferice necultivate. Expunându-l pe surghiunit, mort sau viu, în ținutul Monștrilor, sufletul lui este evacuat din lumea oamenilor. A-l expulza pe om în ținuturile barbare înseamnă a-l omorî, căci barbarii sunt mai degrabă animale decât oameni[487]. Două ființe omenești, doi chinezi, dacă sunt rude, au o identitate de geniu; dacă sunt aliate, geniile lor sunt complementare. Cu barbarii nu este posibilă nici o înrudire, nici nu poate fi reglată vreo rivalitate. Diferența dintre oameni și ei este de hrană, de îmbrăcăminte. Nu se schimbă cu ei nici grâne, nici stofe. Nu se pot face cu ei alianțe prin căsătorie sau pentru vendetă. Nu se comunizează cu ei precum cu comesenii. Sunt lăsați „să trăiască cu vulpile și cu lupii“ sau sunt vânați: se pornește contra lor război[488]. Barbarii furnizează captivi, iar regiunile lor trofee. Trofeele și captivii conferă acel surplus de prestigiu care este gloria. Un triumf o consacră.

Când oștirea sa este acoperită de glorie, comandantul dansează dansul triumfului. „El ține flautul cu mâna stângă. Cu dreapta, securea. Merge în fruntea celor care cântă victoria. Face ofrandă prada.“ Prada este formată din urechile stângi ce au fost tăiate dușmanilor căzuți, și din cele ce le sunt tăiate captivilor târâți la paradă. Tăierea urechii este un gest liminar, care deschide

lupta. Deschide în egală măsură și serbarea războinică ce o comemorează. Prima picătură de sânge extrasă din urechi cu ajutorul cuțitelor cu clopoței cheamă la banchet zeii care au fost astfel atenționați[489]. Dansul triumfal se termină printr-un banchet de canibali, la care se îndopau oamenii și zeii învingători. Barbarii nu sunt decât un vânat. Consumându-i, se pot asimila virtuți străine și poate fi operată o cucerire.

Tocmai printr-un banchet canibalic poate fi obținută o înfeudare și poate fi suprimată o frontieră. A fost suficient ca dreptul de război să pătrundă în raporturile dintre familii și cetăți ca să apară ordinea feudală și agnatică. Cei care odinioară erau tratați drept rivali sunt tratați atunci drept dușmani. În loc să se plece la răzbunare, se pleacă la cucerire. În timp ce ar exista numai dreptul de a obține o restituire de prestigiu, se caută un triumf total.

În Qin și Jin[490], țări vecine, domnesc familii rivale. Ele fac schimburi de grâne și copii. Dar ducele Mu din Qin caută hegemonia. El pune mâna într-o luptă (644 î.e.n.) pe ducele Hui, prințul din Jin. Îl tratează drept captiv și-l poartă în triumf. Îl întemnițează în turnul Ling, reședința prizonierilor destinați sacrificiului. Ordonă purificările preparatorii. Dar soția ducelui Mu este sora lui Hui. Atunci ea se urcă imediat într-un alt turn, cel al femeilor condamnate. Se închide acolo, iar copiii săi o urmează. Un mesager, îmbrăcat în doliu, se duce să-i transmită soțului amenințarea unei sinucideri colective. Învingătorul se vede atunci constrâns să renunțe la triumful pe care pretindea să-l sărbătorească nu asupra unui barbar, ci asupra unui aliat. Revine la vechile obiceiuri. Se mărginește să refacă, într-un banchet egalitar, vechea alianță a celor două țări rivale. Învinsul nu mai este nici sacrificat, nici mâncat ca un barbar. El este invitat să mănânce împreună cu învingătorul șapte boi, șapte oi și șapte porci. Vechea ordine este respectată. Dar, aproximativ la aceeași dată (640 î.e.n.), ducele Xiang din Song caută și el să obțină hegemonia. Convoacă o adunare, în regiunile de graniță din est, sub pretextul de a-i reuni sub autoritatea sa pe barbarii orientali. Numai că, pentru a-și hrăni prestigiul, el oferă un sacrificiu a cărei victimă nu este un barbar, ci un senior, un aliat. Și nu pleacă urechea când i se reproșează: „Dacă este sacrificat un om (a se înțelege: *un chinez*), cine (dintre zei și oameni) va dori să-l mănânce?“[491].

Odinioară, când a vrut să fondeze o dinastie și „să facă să ajungă la plenitudine prestigiul dinastiei Xia“, Yu cel Mare a

convocat o adunare în Ținuturile din sud[492]. Și el l-a sacrificat pe unul dintre seniorii chemați la reuniune. Acest sacrificiu este în raport cu un concurs de dansuri. El pare să încununeze o întrecere dramatică. Spirite mugind ca vânturile sunt învinse de dragoni care urcă la Cer într-o furtună cu ploaie și tunete. Vântul împotriva tunetului și dragonii contra taurilor, întrecerea lui Yu cel Mare, care sfârșește în apoteoză, este un dans triumfal, un dans de venire la putere. Dar învinsul este calificat de barbar, iar istoria se abține să relateze că Yu l-a mâncat: Yu este într-adevăr un Erou pe care nu-l putem vorbi de rău. Ducele Xiang din Song este, din contra, prezentat ca un ambițios înnebunit de orgoliu. Nu se ezită să se povestească despre banchetul canibalic pe care el l-a celebrat. Acesta nu este oare necesar dacă, împingându-se victoria până la triumf, se caută să se obțină, o dată cu o anexare, și un spor real de prestigiu? Singurul mijloc prin care se poate șterge o frontieră constă în a dobândi calificările substanțiale necesare unei noi puteri.

Când întrecerea tinde către un astfel de scop, ea încetează să mai fie un simplu asediu al rivalităților de curtoazie. Spiritul de rivalitate se ascute atunci și se transformă într-o dorință de dominație. În loc să se termine printr-o petrecere și prin căsătorii care scot în evidență solidarități profunde și restabilesc echilibrul, întrecerea triumfală se termină printr-o încorporare. Cei doi comandanți care se înfruntă nu comuniază deloc mâncând împreună la un banchet între egali, ci învingătorul comuniază ca un dominator cu învinșii. El și-i înfeudează asimilând, o dată cu carnea rivalului său decăzut, toate virtuțile proprii grupului supus. De acum înainte, prăpăstiile pot fi astupate între țările și familiile de origini diferite. Trecerile, schimburile devin posibile. S-a sfârșit cu vremea în care echilibrul era idealul, dar în care închiderea reprezenta regula. Grupuri și familii se întrepătrund, din contra, cu o violență cu atât mai impetuoasă cu cât erau la origine mai închise. Un spirit războinic a pătruns în întrecere; o voință de cucerire prezidează comuniunile. Procedurile comuniale vizează obținerea nu a unei solidarități simple și distante, ci a unei înfeudări. Nu te poți uni cu altcineva decât căutând să-l domini. O pasiune de a irosi, de a supralicita, de a distruge, un spirit de pariu inspiră întreaga viață socială.

CAPITOLUL VII

Principiile înfeudării

Pe vremea armoniei țărănești și a comuniunilor egalitare, solidaritatea familiilor asociate în comunități rurale se obținea cu ajutorul prestațiilor care erau în același timp alternative și totale. Prestațiile rămân totale, în principiu, atât timp cât regula alternanței domină organizarea socială. Atunci când Shun se căsătorește cu fiicele lui Yao și devine ministru cu o viitoare succesiune, Yao, o dată cu fiicele sale, îi oferă boi și oi, instrumente de muzică, scutul și lancea care vor servi în război și în timpul dansului, hambarul cu ajutorul căruia el va putea să facă daruri, pe toți vasalii și fiii săi[493]. Shun, care primește întreaga moștenire a lui Yao, îi va da, la rândul său, propriului său ministru întreaga sa moștenire. Dacă restituie tot, el nu dă mai mult decât a primit. Cu totul alta este ordinea feudală.

În fiecare clipă, fiecare bun trebuie să-i fie remis Conducătorului. Nimic nu poate fi posedat decât după ce a fost mai întâi cedat (*rang*). „Când un om din popor are un bun, el îl duce capului familiei." „Când un demnitar are un bun, el îl oferă seniorului său." „Când un senior are un bun, el îl dă Fiului Cerului." „Când Fiul Cerului are un bun, el îi *cedează* (*rang*) *virtutea* (*de*) Cerului"[494]. Un lucru nu este utilizabil decât după ce dăruirea lui l-a desacralizat, dar acest dar devine profitabil de îndată ce a fost făcut unui superior. El echivalează atunci cu o consacrare. Pe măsură ce lucrul ajunge la un Conducător mai puternic, el se îmbogățește cu o valoare mai înaltă. În principiu, Conducătorul nu trebuie să acapareze. El trebuie să știe „să-și transmită averea și s-o răspândească de sus în jos pe scara ființelor, făcând în așa fel încât zeii, oamenii și toate lucrurile să ajungă la dezvoltarea lor

supremă“[495]. Numai făcând obiectul unor daruri, bunurile își capătă justa valoare. Circulația lucrurilor creează valorile și le definește în același timp în care definește și creează ierarhia socială. Virtutea (*de*) lucrurilor rezultă din consacrarea pe care le-o dă Conducătorul cedându-le (*rang*) Cerului, putere supremă. Averea rezultă din sacrificiu, abundența (*rang*) din ofranda sacrificială (*rang*)[496]. În felul acesta, orice dar atrage după sine un altul de valoare mai ridicată (*hou bao*). Sacrificiul unui fidel sau al unui vasal va fi răsplătit cu binefacerea unui zeu sau cu dărnicia Conducătorului. Cadourile servesc mai întâi la marcarea respectului și la îmbogățirea prestigiului donatarului, apoi la a face să se reverse asupra donatorului respectul și prestigiul. O emulație, constituită în egală măsură din dezinteres și din ambiție, reprezintă principiul comun al omagiului și al tributului, al recompensei feudale și al nobleței.

Această emulație generoasă și avidă totodată are forța de a rupe vechile bariere. Poți intra în familia unui Conducător dacă i te-ai devotat până la sacrificiul total. Zhao Jien-zi conspiră (496 î.e.n.); este prea puternic pentru a fi pedepsit; i se cere numai să-și sacrifice cel mai devotat fidel; acesta se oferă singur morții; după sinuciderea lui, el primește ofrande în templul familiei Zhao[497]. Legăturile de fidelitate vasalică (legături personale) precumpănesc asupra legăturilor de familie. Ele predomină și asupra legăturilor teritoriale. Doi frați, vasali personali ai lui Chong-er, viitorul duce Wen din Jin, îl însoțesc în fuga sa în străinătate; tatăl lor este un vasal al prințului ce domnește în Jin; el primește de la acesta ordinul de a-i face pe fiii săi să se întoarcă; dar refuză: „*Când un fiu este capabil să dețină o funcție, tatăl său îl învață ce este fidelitatea; atunci, el scrie pe o tăbliță numele său personal* [care este identic cu sufletul său și dă acces la el] *și prezintă drept gaj o ofrandă.* [Ritualul omagiului se înrudește cu ritualul de supunere. Dând o ofrandă, te dai pe tine însuți *în întregime*: de acum înainte nu mai poți să fii în serviciul unui alt stăpân.] *A arăta (un suflet) dublu* [ceea ce ar face fiii mei revenind lângă domnia voastră] *este o crimă*!“[498]. Principiul conform căruia aparții în întregime unui grup unic își păstrează valabilitatea, dar gruparea care-l posedă pe individ nu mai este de tip familial sau teritorial: este o grupare feudală. Omul devotat aparține cu totul seniorului său. Acesta îl căsătorește după cum consideră el. Poate

chiar să nu țină cont de regula exogamică. Gui și Qing-zhe poartă același nume; dar amândurora legăturile de familie li se par insuficiente; Gui devine deci vasalul lui Qing-zhe (544 î.e.n.); Qing-zhe îi dă fiica în căsătorie (acest dar este ca o contra-prestație a omagiului); cineva îi spune atunci lui Gui: „De ce nu refuzați să luați în căsătorie o rudă?" El răspunde: „Când cânți versuri, poți să separi cupletele? Ceea ce primesc acum, o cerusem (declarându-mă vasal)"[499]. Regimul feudal antrenează o circulație a lucrurilor și a oamenilor din care rezultă noi clasări, mereu în schimbare. Indivizii nu mai sunt pe vecie legați de familiile sau de regiunile lor. În schimb, nici o grupare, familie sau regiune nu mai este ermetică.

Șanțurile care înconjoară un domeniu pot fi de acum înainte deplasate. Ducele Huan din Qi vine în ajutorul lui Yen (663 î.e.n.). Seniorul din Yen, pentru a-și arăta recunoștința, se grăbește să-l conducă și chiar îl conduce prea departe. Pătrunde pe teritoriul Qi. Înseamnă că ducele Huan e tratat ca suveran, ca un Fiu al Cerului. Huan tocmai uneltea la uzurparea prestigiului regal. Dar numai plecându-te îți „grăbești ridicarea", numai *cedându-ți* bunurile îți sporești averea. Huan, pentru a marca mai bine omagiul primit, trebuia să-l decline; dar, pentru a putea să se glorifice, trebuia să-l plătească. „El a separat printr-un șanț și a desprins teritoriul pe care ajunsese prințul din Yen și i l-a oferit." Această moderație, această generozitate aparentă erau calculele unui ambițios; nimeni nu s-a înșelat asupra acestui lucru: seniorii, aflând isprava, intrară cu toții în suita lui Qi[500]. Oferirea unui pământ compensând un omagiu este unul dintre principiile înfeudării. Qi are aerul că încorporează în Yen o bucată din domeniul său; de fapt, el îl înfeudează pe Yen. Și invers, un omagiu poate compensa un dar de pământ. Jin exercită hegemonia, Song este aliatul său; ei se unesc și suprimă împreună o mică seniorie (562 î.e.n.). Jin îi cedează pământul lui Song, dar nu fără un gând ascuns. El stabilește, pe propriul său domeniu, un reprezentant al familiei învinse, singura calificată pentru a celebra cultele regionale. El cedează deci deținerea, dar păstrează drepturile eminente. Song nu va poseda teritoriul concedat decât ducându-se să-i solicite lui Jin slujbele religioase necesare exercitării noilor sale drepturi. Totuși darul îl obligă și trebuie să-l plătească. Prințul din Song îl invită deci la un banchet pe prințul din Jin. Îi propune să pună să se danseze pentru el dansul lui Sang-lin, dansul lui Tang Victoriosul, fondatorul dinastiei Yin.

Acest dans este un soi de blazon regal de care descendenții familiei Yin nu au putut fi deposedați. Numai împreună cu ei, cei din dinastia Zhou pot să danseze dansul familiei Yin, pe care au învins-o. A dansa în onoarea lui Jin dansul lui Sang-lin înseamnă a-l trata drept suzeran. Prințul din Jin nu acceptă decât pe jumătate omagiul dansului. El simte că Song îi oferă prea mult și că, dezvăluindu-i-se emblema însuflețită a unei rase regale, i se propune o comuniune la fel de temut ca o întrecere. Purtând drapelul în care flutură geniul lui Sang-lin, șeful dansatorilor apare. Prințul din Jin fuge imediat. Totuși el cade bolnav. Un vasal ingenios reușește, din fericire, să îndepărteze de el necazul. Altminteri, pentru a-l conjura, Jin ar fi fost obligat să solicite slujbele religioase ale prințului din Song. În întrecerea de daruri și de omagii, Song a căpătat avantajul părând că-l cedează (*rang*). El nu a ezitat să pună în joc esența însăși a puterii sale. A sacrificat totul. Jin nu putea depăși acest sacrificiu. Dacă l-ar fi acceptat în întregime, învins în pariu, ar fi însemnat să-i devină obligat și să i se înfeudeze[501].

Instabilă și rezultată din pariurile asupra destinului, ierarhia feudală se stabilește cu ajutorul unor bravade. Daruri sacre ale pământului, grânele sunt produse pentru a fi consumate imediat de cei care le recoltează și nu pentru a fi stocate sau pentru a ieși din teritoriu (cu excepția cazului în care trebuie restabilit, între grupuri învecinate, echilibrul deteriorat de o secetă). Dar când s-a fondat ordinea feudală, grânele se schimbă cu titlu de tribut sau de recompensă; sunt adunate în hambare și chiar cuvântul „hambar" înseamnă și „tezaur". Băuturile extrase din grâne conferă, băute în comun, o realitate substanțială contractelor de fidelitate. Dar, în timp ce doi soți (chiar pe vremea în care soțul era stăpân) beau împreună din cele două jumătăți ale aceleiași tigve, chefurile feudale, principii de comuniune de înfeudare, încep prin acel gest de provocare care este oferirea unei cupe. Înaintea unei lupte, i se oferă o cupă dușmanului. Pentru ca el să prindă puteri! I se va ține piept totuși[502]. După victorie, i se oferă o cupă învinsului. Aceasta înseamnă a-l trata ca pe un vinovat, căci înfrângerea a dat la iveală în el un criminal pe care trebuie să-l constrângi să se purifice de o virtute malefică. Dar mai înseamnă și a-l reabilita ștergând trecutul și a evita o răzbunare prin propunerea unei uniri. Mai înseamnă, în sfârșit, a-ți marca propriul triumf[503]. La turnirurile de tir cu arcul, învinșii, ținându-și

arcurile destinse, primesc de la învingători o cupă din corn. Ei beau și-și ispășesc înfrângerea. Învingătorii își ispășesc apoi victoria; beau și ei la rândul lor, dar din cupa care servește la investituri. Ierarhia o dată creată, solidaritatea este confirmată: toți comuniază bând pe rând. A distribui cupele, a distribui onorurile, se exprimă cu aceeași expresie[504]. Tot așa, a primi grâne echivalează cu primirea unui fief. Cel care acceptă să se hrănească din grânele din care alții își iau substanța vieții, se leagă de tovarășii săi printr-o legătură de solidaritate totală. Ar trebui să refuze, dacă ar afla în ele un geniu dăunător a cărui necurăție l-ar invada. „Nu mai vreau să mănânc ceea ce mănâncă ei!" strigă Jie Zei-chui: tovarășii săi de vasalitate i se păreau prea avizi și deci neloiali[505]. Astfel, comuniunile alimentare ajung să lege indivizi din familii și cu virtuți diferite. În darul de hrană se simte însă, ca și în darul în băutură, voința de a impune o întrecere și de a încerca o anexare. Un invadator se prezintă: primul gest care este făcut, este de a-i oferi bucate. Nu se dorește deloc să fie astfel liniștit. Din contra, se înțelege prin aceasta a-l „trata ca pe o victimă, pe care o îngrași". Armata din Chu (536 î.e.n.) pătrunde în teritoriul Wu. Prințul din Wu îl trimite pe propriul său frate să ducă darul în bucate. Acestei bravade i se răspunde cu o altă bravadă. Chu se simte imediat obligat să sacrifice mesagerul: sângele său va servi la ungerea unei tobe de război[506]. Darul în hrană sau în băutură are valoarea unei provocări care angajează soarta și leagă destinele. El vrea să fie preludiul unei anexări.

Speculantul care, făcând paradă de moderație (*rang*), este destul de îndrăzneț pentru a ceda mereu, acela care dă mai mult, acela care pare că angajează totul în turnirul de pariuri, numai acela este capabil de anexări care permit fondarea unei puteri. La Qi, familia Tian se pregătește să uzurpe autoritatea princiară. Ea uneltește la scoaterea vasalilor de sub autoritatea casei domnitoare. Vrea să transforme întreaga țară în clientela ei. Practică (între anii 538 și 485) sistemul dublei măsuri; dă și primește folosind măsuri inegale; dă 5 și nu cere decât 4. De aceea poporul cântă: „Când o bătrână are mei – ea îl duce lui Tian Cheng-ze." Prinții din Qi nu aveau decât un hambar nefolositor în care lăsau să putrezească grânele. Hambarul familiei Tian era, dimpotrivă, un adevărat tezaur. Familia Tian făcea daruri indigenilor. Creștea numărul clienților săi și al oaspeților. Se lega de aceștia prin

daruri și comuniuni alimentare. Utiliza, de asemenea, comuniunea sexuală ca principiu de înfeudare. Tian Chang avea un harem alcătuit din o sută de femei înalte. El permitea oaspeților și clienților săi să pătrundă în harem. Practicând astfel ospitalitatea, a dobândit șaptezeci de fii. A tras un beneficiu și mai mare de pe urma acestora. Unindu-se cu femei care erau vasalele lui, aceștia se uneau cu el prin intermediul lor, contractând față de el o legătură de dependență. Ei nu-i deveneau în nici un caz aliați, așa cum sunt ginerii; deveneau vasali. „Oamenii ținutului suspinau după venirea la putere a familiei Tian." „Poporul celebra în cântecele și dansurile sale dărnicia familie Tian." Aceste formule ale istoricilor semnifică, fără îndoială, că cei din neamul Tian reușiseră să facă întreg poporul să comunieze spre gloria familiei lor. Bogăția dansurilor și cântecelor lor domestice devenise, ca și bogăția grânelor și femeilor, nu chiar un tezaur public, ci tezaurul unei case senioriale[507].

Acela care, prin provocări, bravade, pariuri, cheltuieli, sacrificii crude, întreceri războinice, comuniuni de înfeudare, ajunge să rupă vechile bariere domestice și teritoriale, acela este un Conducător, căci, din victorie în victorie, el a constituit un tezaur, un tezaur de embleme, grâne, vasali și vasale. Acest tezaur reprezintă în întregime averea sa și a fiefului său. Nimic nu are valoare, nu are greutate (*chong*) decât după ce a fost consacrat unui personaj puternic, decât după ce a făcut parte dintr-un tezaur care a atras numeroase daruri. Seniorul redistribuie emblemele, femeile și grânele. El dă, sub formă de recompensă și de fief, ceea ce a primit cu titlu de omagiu și tribut. Tributul îi conferă Conducătorului putere. Recompensa îi conferă noblețe vasalului. O ordine nouă s-a creat, bazată în întregime pe prestigiu. Grupările umane nu mai sunt ermetice. Oameni și lucruri circulă și, circulând, ocupă un loc în ierarhie. Încetează să mai posede virtuți specifice care să-i izoleze. Dobândesc, în schimb, o valoare care-i clasează. În drapel era odinioară încorporat geniul unui grup; stindardul feudal nu face decât să semnaleze un grad de demnitate: ceea ce era o emblemă familială a devenit un însemn onorific. În loc să mai fie fărâmițată în grupulețe geloase pe independența lor, societatea se compune din clase etajate. Ea tinde mai mult către concentrarea puterilor decât către echilibrul de forțe, sau, cel puțin, către ierarhia prestigiilor.

Cartea a treia

Orașul, reședință senorială

În cursul perioadei feudale, a cărei durată a fost lungă, diferitele seniorii au cunoscut diverse destine. Unele au rămas foarte modeste, păstrând un aspect absolut rural. În unele seniorii minuscule, de exemplu cea a lui Yu, din regiunea Shan-dong, seniorul (în 513) mergea în persoană să prezideze la munca câmpului[508]. Tocmai aceasta era (se pare, cel puțin după cele relatate în *Shi jing*) principala funcție a unui Conducător[509]. Viața religioasă, viața publică se reduceau la câteva mari sărbători rustice. Era sărbătorit Shen-nong, Agricultorul divin, zeul focului de defrișare și purificatorul recoltelor. Mai erau sărbătorite spiritele care animau cele patru anotimpuri, guvernând cele patru direcții cardinale. Celor din Nord (Iarna) și din Sud (Vara) li se oferea, ca fiind cele mai importante, un bou negru (Apa) și un bou roșcat (Focul). Dualismul domnea atât în societate, cât și în gândire. Conducătorul avea doi subalterni, inspectorul câmpurilor și pădurarul. În timpurile mitice, Yu cel Mare a avut drept tovarăși pe Qi, Stăpânul recoltelor (Hou-zi: acest titlu a fost păstrat, ca titlu regal, de cei din dinastia Zhou, care-și legau de Qi genealogia), și pe Yi, Îmblânzitorul fiarelor, marele pădurar, care-i făcea să lucreze sub ordinele sale pe cei patru acoliți: Bradul, Tigrul, Ursul și Ursul dungat. Se știe că Yi Pădurarul a fost sacrificat de fiul lui Yu pentru a pune capăt doliului tatălui său[510]. La Curțile senioriale, Marele Pădurar, comandantul vânătorilor princiare, era însărcinat să cheme și să fixeze sufletul superior (*houen*), sufletul-suflu al stăpânului său defunct: acest suflet, când nu era fixat prin cult, putea hălădui prin pădure, ca să se reîncarneze într-un

animal sălbatic. Vânător al Animalelor și al Barbarilor, Pădurarul poseda teribile privilegii: însărcinat să execute, în caz de crimă, pe rudele prințului, el trebuia, în caz de nenorociri, să ia asupra lui necazurile și greșelile[511]. În comparație cu acest predecesor îndepărtat al miniștrilor Justiției și Războiului, Intendentul câmpurilor exercita o autoritate oarecum mai pașnică, cu toate că ea îi angaja, poate, grav responsabilitatea. Pare că a jucat, la începutul doliului, un rol simetric cu acela pe care-l avea, la încheierea acestuia, Intendentul pădurilor. Însărcinat să înfigă stindardul comandantului defunct într-o efigie grosolană ce acoperea două oale de orez, el avea, fără îndoială, sarcina să prezideze ritualurile care permit cadavrului să se descompună, iar sufletului inferior (*po*) să efectueze o întoarcere printre forțele sfinte din care solul își trage fertilitatea[512]. Asupra acestor umili subalterni, Conducătorul rural se descărca de cele mai grele îndatoriri de expiere care-i sunt impuse unui senior.

La sfârșitul perioadei feudale apar marile seniorii. Conducătorii lor, pe care istoria îi înfierează pentru excesele lor, sunt prezentați ca niște tirani. La Curtea lor, sub influența legiștilor, ideea de Stat se elaborează vag, în timp ce un sistem administrativ începe să se contureze. Potentații, domnind peste un teritoriu întins, caută să-și întemeieze puterea pe noi prestigii. Chiar și atunci când par că sunt preocupați numai să se înconjoare de o glorie apoteotică, se simte, chiar în orgoliul lor, ideea că puterea supremă este făcută din ispășiri și supuneri. Miniștrii puternici, care sunt favoriții lor, păstrează un aer de victime ispășitoare, care-i apropie de umilii intendenți de odinioară.

Dar, dacă dăm crezare ritualurilor și cronicilor, între vremea seniorilor rurale și epoca tiraniilor (*Regatele combatante*), a existat o lungă perioadă în timpul căreia China a cunoscut o ordine stabilă și reglementată. Este foarte posibil ca, dintotdeauna, ordinea feudală să fi fost deosebit de fluctuantă. Există, cu siguranță, o mare parte de utopie istorică în culegerile de reglementări care pretind că descriu obiceiurile practicate cu adevărat în seniorile feudale. Totuși, alături de micile seniorii care păstrează un caracter strict rural, și de Statele puternice pe care tiranii încearcă să le edifice, se pare că unele seniorii, de un tip strict feudal, au ocupat un loc important. Ierarhia era aici relativ stabilită, drepturile ereditare erau recunoscute. Funcțiile de

ambasador, judecător, analist rămâneau în aceeași familie. Între seniorii care, ca și familiile vasale, căutau mereu să urce în grad, o oarecare ordine protocolară se menținea[513]. În obiceiurile feudale nu trebuie văzut, așa cum au făcut specialiștii în drept feudal care, pe vremea dinastiei Han, au redactat *Zhou li*, un sistem juridic fix, născut dintr-o cartă constituțională. Dar idealul din care aceștia s-au inspirat și care i-a ghidat pe cronicari în încercările lor de reconstituire istorică nu este pe de-a-ntregul o invenție a lor. Acesta s-a format la Curțile senioriale stabilite în orășelele care începuseră să semene când cu niște sate mai mari, când cu niște târgulețe. Acolo se adunau în jurul unui senior ereditar câteva familii vasale care duceau o viață nobilă. Conducătorii lor se aflau în fruntea unui grup organizat militărește și trăiau din munca unui grup subordonat de țărani, numiți oameni de rând sau țărani liberi. Din modul lor de viață, la Curte sau în armată, și din disciplina lor domestică derivă morala care avea să se impună mai târziu ansamblului de clase conducătoare ale națiunii. Este morala acelor *oameni cinstiți* care au fost mai întâi gentilomi (*jun-zen*) trăind, la Curtea unui senior, o viață dominată în întregime de cultul onoarei și al etichetei.

CAPITOLUL I

Orașul

Câteva versuri din *Shi jing* ne dau o idee asupra a ceea ce reprezenta fondarea unui oraș. Fondatorul, acoperit de toate bijuteriile sale, jaduri, pietre prețioase, și purtând o spadă magnifică, procedează mai întâi la inspectarea regiunii. Pentru a fixa orientarea, el observă umbrele (cu ajutorul gnomonului?). Examinează versanții însoriți și întunecați, principiile *yang* și *yin* ale ținutului, pentru a ști cum se repartizează principiile constitutive ale lumii. Observă, în sfârșit, direcția apelor curgătoare. Lui îi revine rolul de a recunoaște valoarea religioasă a amplasării (ceea ce va fi numit, mai târziu, *fong-shui*). Consultă, în sfârșit, broasca țestoasă și află de la ea dacă calculele sunt bune[514].

Când amplasarea este aleasă, fondatorul dă ordinul de construcție. Pentru aceasta, el așteaptă momentul propice: este acela în care constelația Ding (Pegas?) este la punctul culminant (către seară?), adică în a zecea lună a anului. Se cuvine, într-adevăr, ca anotimpul lucrărilor rustice să fie încheiat. Numai atunci pot fi începute construcțiile. La solstițiul de iarnă, trebuie ca acestea să fie terminate. Ordinea în care trebuie procedat este fixată. Se începe prin ridicarea meterezelor: ele sunt partea cea mai sfântă a orașului. Este construit apoi templul strămoșilor (*miao*). În același timp se plantează copacii (aluni, castani) ale căror fructe sau bace vor fi oferite strămoșilor și acei copaci (paulownia) care sunt folosiți atât pentru confecționarea coșciugelor cât și a cutiilor sonore[515]. „În Antichitate... atunci când se trasa planul capitalei, se acorda atenție alegerii movilei principale a regatului spre a o constitui ca templu ancestral, precum și alegerii copacilor cu cel

mai frumos frunziș pentru a face din ei pădurea sacră“[516]. După ce erau terminate zidurile, altarele, plantațiile care aveau să dea orașului sfințenie, se construia palatul, apoi se ridicau casele.

Măreția unui senior și cea a orașului său se văd după zidurile cetății. Acestea sunt făcute din pământ bătut atunci când orașul nu conține Templul ancestral al descendenței princiare (*zong-miao*); atunci el nu merită titlul de *zong*: este denumit *yi*, târgușor. Un adevărat oraș posedă metereze zidite: în acest caz, este numit *du*, capitală[517]. Zidurile erau construite prin zile de corvoadă prestate de agricultori. Aceștia lucrau în sunetul tobelor, așezați în rânduri, sub ordinele unui nobil: acesta din urmă ținea în mână un ciomag pentru a-i încuraja și mai ales pentru a pedepsi cuvintele de rău augur. Muncitorii lucrau cântând: nemulțumiții puteau, cu un vers răutăcios, să deoache meterezele[518]. Lucrătorii de la terasamente aduceau pământ în coșuri prinse la spate. Ei îl îndesau între scândurile care, susținute de țăruși și așezate pe cant, în linie, formau o cutie lungă. Bătătoreau cu grijă primul strat înainte de a ridica al doilea rând de zidărie[519]. Dacă nu se lucra conștiincios, ploile, săpând găuri în ziduri, ar fi lăsat orașul pradă oricăror surprize[520]. Cel mai greu lucru era construcția porților. Împrejmuite cu șanțuri, prevăzute cu turnuri și cu garduri mobile de fier, ele formau o adevărată fortificație printre bastioane, cu redane și care constituia marea fortăreață de apărare. Împotriva lor se concentra efortul atacatorilor. Erau încredințate unui paznic care nu avea niciodată voie să le deschidă înainte ca cocoșii, cu cântatul lor, să vestească zorile. Postul de gardă era dat unui vasal încercat și consacrat funcției sale printr-un soi de marcă: i se tăiau picioarele. În nici un caz nu trebuia să-și părăsească postul de pază. În rest, în afara unui dușman hotărât, porțile erau protejate prin propria lor sacralitate. Ele își datorau consacrarea capetelor de învinși ce erau îngropate acolo. Acela care, cu un cap tăiat, aducea un surplus de sacralitate unei porți merita să devină gardianul ei: el percepea, în profitul său, drepturile de trecere[521]. Pe turnurile porților era expus, din bravadă, capul trădătorului care dorise să-i vadă pe dușmani intrând în oraș. Tot din bravadă erau expuse pe ziduri cadavrele capturate, iar la porți erau atârnate trofeele, armele luate unui Conducător rival și, fără îndoială, drapelele cucerite care, după o bătălie la șes, erau arborate imediat la intrarea în corturi. În schimb, o cetate se considera cucerită de îndată ce, pe zidurile sale,

asediatorii înfigeau stindardul comandantului lor. În porți și ziduri este încorporată divinitatea orașului[522].

Zeii cetății au primit alte lăcașuri: Altarul Solului, Templul ancestral. Altarul Solului[523] este format, ca și meterezele cele mai modeste, dintr-o simplă ridicătură de pământ bătătorit. Această movilă, care este pătrată (căci pământul este pătrat și, în principiu, și orașul este la fel), trebuie să fie acoperită, așa o cer ritualurile, cu un pământ de o singură culoare; se admite într-adevăr că orice fief este deținut prin investitură; aceasta se face *per glebam*; beneficiarul primește pământ având culoarea conformă cu orientul fiefului său; el trebuie să se servească de acesta pentru a ridica Altarul Solului. De fapt (am văzut dintr-un citat din Mei-di), movila sacră preexistă, acoperită cu copaci, întemeierii orașului, ba mai mult, tocmai datorită ei a fost aleasă amplasarea acestuia. Altarele Solului sunt semnalate de un copac sfânt sau, cel puțin, de o tăbliță de lemn. Această tăbliță, scoasă (teoretic) dintr-un copac a cărui esență trebuie să fie conformă cu orientul fiefului, constituie partea centrală și cea mai divină a altarului. Conducătorul o duce cu sine în bagajul său atunci când pleacă la război: în fața ei el îi sacrifică pe învinși și pe vinovați. Se spune că, în unele țări, nu era făcută din lemn, ci din piatră. Tăbliță, copac, piatră, stelă sau stâlp par să fi servit în epocile primitive la consacrarea trofeelor, oameni și animale. Erau atârnate de un stâlp pentru a fi oferite zeilor din țara natală. Cu cât Altarul Solului a rămas mai rudimentar și cu un aspect barbar, cu atât Templul Strămoșilor a sfârșit prin a căpăta strălucire. Totuși, nici acesta nu se distingea la început de movila împădurită ce fusese aleasă pentru a reprezenta inima cetății. Chiar și atunci când s-a construit un edificiu splendid, copacii meniți a-l sprijini și acoperi erau luați de pe înălțimea împrejmuită de ziduri. Zidurile erau din chirpici. Tot luxul consta în scheletul de lemn. „Să urcăm pe muntele Jing – codru de brazi și de cedri! – Așa deci! Să-i tăiem, să-i transportăm – să cioplim și să tăiem bine cu ferăstrăul! – Căpriorii de brad sunt lungi – coloanele înalte numeroase!" Arhitectul Hi Si a construit la Lu (între 658 și 626) un templu care a rămas celebru, căci forța coloanelor și deschiderea căpriorilor au permis să se dea proporții sălilor, vaste și lungi. Pentru acoperișuri erau căutate linii elegante „ca o pasăre cu penele noi". Bordurile acoperișurilor erau curbate „ca aripile fazanului în

timpul zborului"[524]. Lemnăria era pictată somptuos. Întreg acest lux totuși nu data de mult timp. Conservatorii s-au scandalizat atunci când (669 î.e.n.) la Lu s-a dorit să se sculpteze căpriorii și să fie pictate în roșu coloanele Templului ancestral. Acesta, după vechile reguli, nu ar fi trebuit să aibă decât un acoperiș de paie[525]. El ar fi trebuit să fie construit destul de ușor pentru a putea fi demolat fără greutate, imediat ce defunctul ar fi încetat să aibă dreptul la sacrificii obișnuite. Dar seniorii, atunci când au devenit conducători de mari State, ar fi vrut să posede strămoși eterni. Nu au mai demolat templele strămoșilor lor perimați. Trebuia ca Cerul însuși, prin fulger sau foc, să-și asume această sarcină[526]. Odinioară o construcție modestă din pământ era considerată suficientă pentru a adăposti (împreună cu toți strămoșii care, sub formă de șerpi, de exemplu, veneau cu toții să ia parte la doliurile familiale[527]) micul număr de tăblițe necesar pentru a îmbuna ultimii morți – singurii calificați să primească ofrande personale. Ca și pentru zeii Solului, într-adevăr, aceste tăblițe de lemn erau centrul ceremoniilor cultuale. Pentru a le aduna pe toate, nu era nevoie decât de o lădiță de piatră ce putea fi încuiată și purtată într-un sac, dacă se punea problema expatrierii[528]. Conducătorul ducea cu sine la război, împreună cu tableta Solului, și tăblițele Strămoșilor. În fața acestora din urmă, el conferea recompensele. Dar sancțiunile pozitive și negative se distribuiau în cadrul aceleiași ceremonii, cea a triumfului. Zeii agrari și ancestrali au sfârșit prin a-și împărți atributele, odinioară indivize. N-au pierdut niciodată orice legătură. În orașele construite după planurile rituale, trebuia să existe, între Altarul Solului și Templul ancestral, dar foarte aproape de acesta din urmă și servindu-i de paravan, Altarul unui zeu al Solului deosebit de redutabil și respectat. Către el era purtat, în ritmul dansurilor triumfale, ca un suprem trofeu, Conducătorul învins și destinat sacrificiului. Or, victima, cu toate că era sacrificată zeului Solului, trebuia să fie consumată de Strămoși. Altarul Strămoșilor și Altarul Solului nu au reprezentat, fără îndoială, odinioară decât un singur altar. Poate că tăblița Solului care, după aceea, trebuia să servească de paravan pentru Templul ancestral, a fost mai întâi cuprinsă în poarta acestuia din urmă[529]. Se prea poate ca ea să nu fi diferit, la început, de stâlpul central al acestei porți. Acolo se făcea consacrarea trofeelor. Poate chiar că acest stâlp sfânt a fost la început

cel al porții orașului – lemnul sacru al porților (precum, la Song, Pădurea de Duzi) nu este mai puțin sfânt decât movila împădurită înglobată între ziduri – într-o vreme în care cetatea se confunda cu reședința Conducătorului și nu era decât un târgușor.

Reședința seniorială ne este prezentată (de textele lirice) ca o locuință imensă și fastuoasă. „Succesor al strămoșilor și strămoașelor – palatul meu are cinci mii de picioare – ferestre la sud, la apus! – Acolo locuiesc eu, acolo stau – acolo fac banchete și țin consiliu!“[530]. Și poetul cântă curtea audiențelor, perfect nivelată, ce este înconjurată de coloane foarte înalte, sălile vaste și adânci sau luminoase și înveselite de soare, acoperișurile cu linii suple, și mai ales zidurile compacte, pe care șobolanii și păsările nu le mai pot străpunge ca pe cele ale unei colibe. Se spune că, din anul 606, existau palate princiare ale căror ziduri erau decorate cu picturi[531]. Atunci când, cu prețul a o mulțime de nonsensuri, legendele din ciclul Shou-xin au fost transformate în fapte istorice, i-a fost atribuit acestui rege decăzut un palat feeric, cu săli împodobite cu fildeș și porți ornamentate cu jad. Astfel de minunății pot fi imaginate cel mult din perioada Regatelor combatante. Câțiva mari potentați s-au luat atunci la întrecere în somptuozități. În 541 î.e.n., toată lumea l-a condamnat pe ducele din Lu când și-a abandonat vechea reședință a părinților săi pentru a-și construi un palat în maniera palatelor din Chu. În acest gest a fost văzută un fel de renegare a patriei, o adevărată trădare pe care numai o moarte nefastă o putea ispăși: „Dacă prințul nu moare la Chu, el va muri cu siguranță în acest palat“[532]. Este foarte posibil ca modalitățile de construire să nu fi fost peste tot aceleași. Se pare totuși că, în toate regiunile, reședințele princiare erau, de cele mai multe ori, lăcașuri umile, repede construite, repede demolate. În anul 502, de exemplu, un înalt personaj a construit pentru fiul său, alături de propriul său palat, o casă din pământ bătătorit[533]. Pentru ca o înmormântare să aibă loc să treacă, se dărâmau fără șovăială locuințe întregi[534]. O veche regulă rituală (explicată de constituirea familiei) impunea ca fiii să nu aibă aceeași locuință ca tatăl lor: tații și fiii locuiau (prin alternarea generațiilor) la dreapta și la stânga unei construcții care trecea drept casa fondatorului neamului lor. Aceeași dispunere era valabilă și pentru capelele Templului ancestral consacrate strămoșilor celor mai recenți. Toate aceste

locuințe efemere, încercuite de ziduri joase și separate de străduțe strâmte, se înghesuiau în jurul unui fel de donjon. În timpul unor revolte și vendete (de exemplu la Jin în 549), asediatorii ne sunt prezentați sărind peste zidurile joase. Imediat ce se cațără pe poarta palatului, pot face să cadă o ploaie de săgeți în camera prințului; dar un turn fortificat servește de redută apărătorilor. La Qi (538), sub un prinț renumit pentru fastul său, principalul ministru își are reședința într-un cartier jos, unde se află piața. El locuiește „într-o casă scundă, strâmtă, expusă prafului". Prințul este singurul care posedă „terenuri bine luminate, ridicate și uscate". Construită pe o înălțime și flancată de turnuri, reședința senorială apare ca un sat fortificat dominând periferiile joase unde se ține piața[535].

Târgul unui conducător, luând amploare, a sfârșit prin a deveni un oraș. Zidurile cetăților încercuiesc, o dată cu castelul seniorului, reședințele marilor familii vasale. Acestea din urmă posedă și ele donjonul lor înconjurat de ziduri cu parapete[536]. Orașele, chiar și în Statele mari, nu au fost la început decât o îngrămădire de construcții înghesuite unele în altele. De aceea, prima idee de urbanism incipient a fost aceea de a preveni pericolele de incendiu. La Song, care tocmai fusese în parte ars, proprietarii marilor locuințe au fost obligați (în 563) să-și tencuiască zidurile și s-a hotărât dărâmarea tuturor locuințelor mici[537]. Aceasta însemna să se obțină puțin aer, căci magazine senioriale sau particulare, antrepozite de arhive, arsenale, grajduri, temple, haremuri se înghesuiau în dezordine. Din înălțimea turnului său, de unde se putea vedea în curțile caselor vecine, fiecare putea s-o zărească pe soția unui rival, să pună la cale o intrigă cu ea, sau să comploteze pentru a-i fura frumosul ei păr[538]. Această promiscuitate, care se explică ca o supraviețuire a comunismului domestic, a putut să dureze atât timp cât locuitorii unui oraș s-au considerat membrii aceleiași familii. În 634, mai pot fi văzuți locuitorii din Yang-fan preferând să se expatrieze în bloc, decât să se supună unui senior cu care nu se simțeau înrudiți[539]. Totuși, orașul, de îndată ce merită cu adevărat acest nume, a luat naștere ca urmare a unui sinecism*, a unui tratat (*meng*) pe care jură, sacrificând un bou roșu, conducătorii câtorva familii (*xing*)

---

* Reunire a mai multor așezări mici, rurale, într-o cetate unificată (n. ed.).

și seniorul căruia ele declară că i se înfeudează. Seniorul și descendenții săi au obligația să prezideze sacrificiile cetății; capii familiilor furnizează victimele și sunt înzestrați, în schimb, cu funcții ereditare[540]. Orașul, de acum înainte, începe să se deosebească de târg. Este împărțit în cartiere care au, la rândul lor, conducători plasați și ei sub autoritatea conducătorului districtului din stânga sau a celui din districtul din dreapta[541]. Aceștia din urmă sunt, în egală măsură, conducătorii legiunilor din stânga și din dreapta. Se știe că legiunea centrală este a prințului. Organizarea cetății este pe clanuri, ca și cea a armatei. Orașul tinde să imite rânduiala unei tabere militare (care, de altfel, se confundă cu cea a culturilor – câmpurile fiind cultivate în loturi pătrate). Orașul pătrat este străbătut de căi drepte care ajung la porțile cardinale. Orașele de acest tip se prezintă ca niște așezări noi. Ele sunt ridicate după un exod sau o cucerire. Spre deosebire de târguri, ele apar ca niște orașe de câmpie. Sunt construite pe terenuri abia amenajate pentru habitatul uman și unde apa ajunge încă la suprafața solului[542]. În ansamblu, ele par să dateze din epoca primelor mari defrișări. Par să se fi ridicat în regiunile de graniță, smulse naturii sau barbarilor. În secolul al VII-lea, progresul amenajării solului nu era încă însoțit de o creștere a populației suficientă pentru ca orașele fortificate, construite în număr mare, să fie populate cu locuitori, care să poată stăvili năvălirile barbare. Agricole și militare, tabere permanente construite pentru a servi de reședință războinicilor și pentru a adăposti, în caz de nevoie, întreaga populație de agricultori, aceste orașe-refugiu sunt înconjurate de o dublă incintă de ziduri. Unul este zidul propriu-zis al orașului (*guo*), celălalt încercuiește periferia, adică toate culturile, întreaga regiune (*guo*)[543]. Dar culturile pătrund până în oraș, care trebuie să subvină nevoilor sale în caz de asediu. Târgurilor cățărate la înălțime, strâmte și cu un aspect chinuit, le succed cetăți spațioase, aerisite, al căror plan rectiliniu era trasat cu precizie[544]. Dar, la fel cum la poalele unui târg se alipea câte o suburbie de negustori, tot așa, la întretăierile de drumuri care ies din porțile orașului pătrat de la câmpie, se înalță cartiere periferice rezervate negustorilor și meșteșugarilor[545]. Orașul, agricol și militar, este în egală măsură și un centru de schimburi. La baza construirii acestor cetăți noi stă un sinecism cu totul particular. După ce a defrișat brusa, când vrea să întemeieze un

oraș, seniorul se asociază cu un negustor. Amândoi, pentru ei și pentru urmașii lor, jură (*meng*), încheind un tratat de alianță (*sin*). Negustorii nu se vor revolta niciodată împotriva autorității senioriale, iar conducătorul nu le va cumpăra nimic cu forța. „Dacă ei au un profit din vânzarea unor obiecte prețioase", seniorul „nu va avea cunoștință de acest lucru"[546]. De atunci, în fața puterii princiare se ridică puterea starostelui negustorilor. Meșteșugarii și negutătorii își exercită meseria prin drept ereditar. Starostele care se află în fruntea lor își păstrează funcția din tată în fiu, dar primește investitura de la prinț[547]. El are dreptul și datoria de a participa la delegațiile diplomatice pe care seniorul le trimite la Curțile vecine. Dar, în timp de război, negustorii și meșteșugarii nu sunt obligați, precum agricultorii, să se înroleze sub conducerea seniorului, și s-a putut vedea (de exemplu la Wei, în 502) că, pentru a-i determina să se asocieze la întreprinderile lor militare, nobilii și cu comandanții lor au trebuit să negocieze cu ei[548]. Oamenii din corporațiile primite la periferie nu sunt legați, ca țăranii rămași în cătune, printr-o solidaritate totală de războinicii ce locuiesc în oraș.

Adăpostiți în spatele meterezelor sacre ale cetății, seniorul și fidelii săi trăiesc în mod nobil. În orașul ideal (conform cu planul ritualurilor), reședința seniorială se ridică drept în centru. Pătrată ca și orașul și împrejmuită cu ziduri, ea este, singură, un oraș. Zidurile sale trebuie să fie foarte înalte, poarta sa frumoasă și maiestuoasă. Ea își etalează, pe terenul plat, neînghesuite, construcțiile fără etaj, cățărate pe terase înalte. Planul său a fost tras la sfoară. Fiecare edificiu are locul său desemnat. Drept în mijloc, sala audiențelor se deschide către un bulevard care, trecând printre Altarul Solului și Templul ancestral, se îndreaptă direct către poarta din sud. Pe acest bulevard sosește cortegiul vasalilor al cărui omagiu îl primește prințul, cu fața către miazăzi. Ca și reședința princiară, locuințele marilor familii sunt, la rândul lor, fiecare câte un oraș, un oraș grupat în jurul sălii celei mari, în care capul familiei primește omagiul rudelor, întors cu fața către sud. Și, în toate aceste orășele zidite care umplu cetatea, alte ziduri se mai ridică pentru a împrejmui locuința fiecărui conducător al unui mic grup familial, căci fiecare fiu al unei familii, o dată ce se căsătorește, trebuie să aibă, în fundul curții sale împrejmuite, o sală de recepție. Acest edificiu este mereu conceput

după același plan. În spate este un zid străpuns de uși mici. Prin acestea se pătrunde în niște încăperi lungi și strâmte care sunt închise în întregime cu ziduri: acestea sunt camerele de locuit. La dreapta și la stânga înaintează, până în curte, două construcții laterale. Încercuită de zidul din fund și de cele ale construcțiilor laterale, protejată de un acoperiș mare, a cărui grindă centrală se sprijină pe două coloane izolate, sala de recepții este deschisă în întregime către sud și formează un soi de verandă ridicată, la care se accede din curte prin două scări de colț. Scara dinspre răsărit este rezervată stăpânului casei, care, plasându-se puțin în spatele treptelor, primește în locuința sa cu fața spre miazăzi, la fel ca un prinț. Și conducătorul celui mai mic dintre grupurile familiale are la el acasă un altar al Strămoșilor și un zeu al Solului. Poarta care duce la curtea sa de onoare nu este mai puțin sacră decât poarta orașului. La el acasă, el este stăpân și conducător. Dar, primit de către capul familiei sau de stăpânul cetății, el trebuie, când se prezintă în curtea acestuia, să se oprească la partea de jos a treptelor, cu fața către nord, în postură de vasal. În marea cetate, fiecare dintre locuințele particulare este nu o construcție prinsă într-un castel sau o casă alipită de alte case vecine, ci o reședință seniorială. Și toate aceste reședințe sunt niște orașe în sine complete. Numai că ele sunt toate înglobate între zidurile senioriale. Tot așa, diverșii lor posesori sunt uniți prin legătura dependenței lor față de seniorul comun, stăpânul cetății și al zidurilor sale. Odinioară, când Fondatorul a terminat de construit meterezele, când a distribuit, la dreapta și la stânga, reședințele și a ridicat pentru el însuși marea sală, el i-a convocat pe toți capii de familie care se legaseră de el prin jurământ și „pe care i-a adunat pentru a obține gloria". A pregătit pentru ei rogojini și taburete. Le-a oferit, pentru o comuniune inițială, un mare banchet. „A poruncit să fie prins un porc pentru sacrificiu – a turnat vin în tigve – i-a pus să mănânce și să bea: – Senior al vasalilor, Șef de clan!", în timp ce ei toți, cu fața către stăpân, „stăteau cu deferență și cu gravitate"[549]. Viața de Curte, viața nobilă fusese inaugurată.

CAPITOLUL II

Seniorul

După teoriile pe care specialiștii în dreptul feudal le-au elaborat mai târziu, seniorul este acela care, primind investitura de la rege, stăpân unic al întregii țări chineze, este însărcinat să guverneze un fief. Îl guvernează în numele Fiului Cerului, făcând să fie respectate reglementările pe care acesta le instituie. În fiecare fief, demnitatea seniorială aparține unei familii. Cu toate astea, la moartea celui ce deține puterea, succesorul său nu arborează însemnele demnității sale decât după ce a primit investitura regelui[550]. Suzeran al tuturor seniorilor din China, regele poartă pe veșmintele sale douăsprezece însemne emblematice. Primele trei (soarele, luna, constelația) îi sunt strict rezervate. Dreptul de a le purta pe celelalte (sau mai degrabă un anumit număr dintre ele) le este acordat diferiților seniori investiți. Numărul emblemelor atribuit fiecăruia dintre ei variază după calitatea investiturii. Aceasta determină rangul ocupat în ierarhia feudală. Seniorii formează cinci clase (duci, marchizi, conți, viconți, baroni), întinderea fiefurilor lor variind (teoretic) proporțional cu titlul lor. Domeniul propriu al Fiului Cerului măsoară o mie de *li*, atât în lungime, cât și în lățime. O sută de *li* reprezintă măsura unui domeniu al unui duce sau al unui marchiz, cincizeci de *li* cea a unui fief de viconte sau de baron[551]. Un domeniu mai puțin mare e tot un fief, dar unul care nu este deținut direct de la rege (cel puțin în calitate de rege). Titularul său este vasalul stăpânului unui domeniu particular. Seniorii și regele distribuie nu numai fiefuri-domenii ereditare, ci și dregătorii sau fiefuri-salarii. Titularii fiefurilor-salarii, repartizați în cinci clase, poartă

titlul de mari ofițeri (*tai-bo*) sau de ofițeri (*she*). Aceste titluri au avut la început, precum toate titlurile feudale, o semnificație militară: toate implicau ideea de comandă. Fiecare dintre ele a ajuns să corespundă unui grad determinat, apoi unui grad de ierarhie feudală. Cuvântul *ofițer* (*she*), desemnând ultimul ordin de noblețe, a căpătat sensul general de nobil. Cuvântul *duce* (ca și cuvântul *prinț*) este o denumire valabilă pentru orice senior, cel puțin în interiorul senioriei sale. Fiecare este, pe domeniul său, stăpân. Specialiștii în drept feudal, totuși, atribuie regelui dreptul de a promova sau de a retrograda seniorii după meritele lor[552]. Aceste merite se recunosc după buna întreținere a Altarelor Solului și ale Strămoșilor, după aplicarea conformă a edictelor regale privitoare la moravuri, muzică, la măsuri și la îmbrăcăminte. Numirile și promovările (de către rege și prinți) trebuiau să fie făcute în Consiliu și în urma unei deliberări angajând adeziunea vasalilor. Pedepsele (cel puțin cele mai grave: moartea sau exilul) trebuiau să fie proclamate în piața publică și să comporte adeziunea întregului popor[553]. Teoria constituțională implică ideea că nimeni nu deține autoritatea decât printr-o investitură acordată de un suzeran și consimțământul vasalilor și supușilor. Regele-suzeran el însuși deține puterea în același timp de la Cer și de la popor. El are misiunea de a menține un grad de civilizație a cărui valoare este apreciată cu ajutorul manifestărilor Naturii și al sentimentelor oamenilor. El își exercită de sus funcția, delegând diverșilor feudatari o autoritate de un ordin inferior, dar de aceeași natură. Seniorii, pe care genealogia lor îi leagă de dinastia domnitoare sau de o dinastie mai veche, nu sunt calificați să comande în fieful lor decât în virtutea investiturii primite, odinioară, de un strămoș și confirmată la fiecare succesiune.

De fapt, dacă documentele cronicărești *par* să arate că, în timpul perioadei *Chun Qiu*, seniorii, accedând la putere, cereau cu regularitate investitura regală, aceasta avea cel mult interesul să le fixeze locul într-o ierarhie mult mai instabilă și mult mai puțin ordonată decât o pretind tradițiile ortodoxe. Contrar aserțiunilor specialiștilor în drept feudal, pe care-i inspirau o concepție administrativă și o idee înaltă și nouă asupra puterii centrale, este sigur că autoritatea seniorială se bazează pe altceva decât pe investitura suzeranului. Cuvântul (*ming*) care semnifică *investitură* și *mandat* este identic cu cuvântul (*ming*) care are

drept sens *soartă* și acesta nu diferă de cuvântul (*ming*) care înseamnă *nume*[554]. *Numele* exprimă ființa și creează *soarta*[555], în așa măsură încât un om, născut prinț, va deveni băiat de grajd dacă i s-a dat numele de „Rândaș de cai", iar un altul, care va fi numit „Va reuși", nu poate să nu reușească. Mai mult, un copil care, predestinat la numele de Yu, poartă pe mână la naștere semnele în care se citește litera Yu, va trebui să posede, *chiar și împotriva voinței regale*, fieful din Yu[556]. Numele de familie, în raport cu ținutul, erau deținute de la strămoși; numele personale se dădeau după o ascultare a vocii (vocea este sufletul și este numele), dar și după o consultare a străbunilor. Autoritatea, ca și numele, vine de la strămoși și orice act particular de putere trebuie să fie precedat de o consultare a voinței lor. Un senior nu are dreptul să acționeze decât pe baza unui *mandat* al strămoșilor săi. Într-adevăr, *destinul* său și al familiei sale depinde cu strictețe de Virtutea fondatorilor acesteia. El se confundă cu un soi de parcelă, cu o cantitate determinată de putere, a cărei valoare este fixată chiar de această Virtute. Shun, suveran perfect și care a trăit o sută de ani, le-a transmis descendenților săi puterea de a face, timp de o sută de generații, sacrificii senioriale: un dușman care a vrut să stingă neamul lui Shun înainte ca parcela sa de generații princiare să se fi terminat, nu a putut să reușească cu nici un chip[557]. Nici o forță omenească nu are puterea să scurteze durata unui destin familial. Atât timp cât familia mai are o rezervă de Virtute, ea nu poate fi smulsă din ținutul în care această Virtute își are rădăcinile. *Destinul* unui neam este într-adevăr legat de un pământ determinat, de o capitală, de un Loc sfânt. El corespunde posedării genealogiilor, legendelor, dansurilor, privilegiilor cultuale, talismanelor și bijuteriilor. El corespunde, pe scurt, unui lot de embleme și de puteri semnificative pentru un anume geniu specific – în timp ce însemnele conferite prin investitura suzeranului desemnează numai o demnitate și un rang.

Suzeranul, atunci când acordă investitura (*ming*), confirmă un decret (*ming*) al Cerului: acesta mai întâi „*a deschis calea*". Prin *cale* se traduce cuvântul *dao*. Acest cuvânt este unul dintre cele mai bogate și cele mai vechi din limba chineză. În limba specifică vechilor filozofi *daoiști*, el notează o anumită putere de realizare, care, fie că rămâne confundată cu principiul eficient al tuturor lucrurilor (deseori numit: *Dao*), fie că animă o indivi-

dualitate distinctă, nu încetează niciodată să fie întreg și identic cu el însuși[558]. În limba comună, cuvântul *dao* nu avea mai puțină forță. Se întrebuința cel mai adesea în combinație cu cuvântul *de*. *De* și *dao* corespund unor noțiuni gemene, dar care totuși se opun. Ele notează cele două aspecte ale unei puteri eficiente, *dao* însemnând eficacitatea pură, concentrată, ca să spunem așa, și nedeterminată, în timp ce *de* evocă aceeași eficacitate atunci când ea se consumă și se particularizează. Cuvântul *de* notează, de exemplu, caracterul specific care se dobândește (în același timp cu un *nume*) trăind într-o anumită regiune: tocmai acest caracter este cel ce abilitează pe cineva să comande acolo ca stăpân[559]. Folosite independent sau combinate, *dao* și *de* exprimă ideile alăturate de autoritate și de putere, de eficacitate, de forță, de noroc. Expresia *dao-de* nu poate fi redată decât prin cuvântul *Virtute*. Virtutea, acea *dao-de* concepută ca o forță însuflețitoare de esență universală, chiar și atunci când ea rezidă într-un individ, este caracteristică Conducătorului, căruia Cerul îi deschide calea (*dao*) și pe care-l investește (*ming*) cu un caracter determinat (*de*), prevăzându-l cu un destin (*ming*) specific unui senior. Seniorul este, dacă pot să mă exprim așa, animatorul unic și universal de puternic al țării asupra căreia caracterul său specific îl destinează să domnească. El comandă aici naturii și oamenilor sau, mai degrabă, face să fie aici așa cum sunt oamenii și natura. El stabilește destinul oamenilor și lucrurilor. Le conferă o anumită putere de a fi, care dă măsura propriei sale puteri. Formula trebuie luată *ad litteram*: cum este stăpânul, așa sunt și supușii; cum este prințul, așa și țara. Papura, crizantemele cresc drepte, viguroase, atunci când spiritul princiar este în plină forță. Începe el să decadă, extenuat? Oamenii țării sale mor prematur. Meiul are tot ce-i trebuie pentru a prospera, vasalii, vasalele cresc, se înmulțesc, pătlagina dă mii de semințe sau recoltele lipsesc de pe solul epuizat, oamenii refuză să se căsătorească, pământurile se surpă, izvoarele seacă, stelele cad – după cum Virtutea rasei senioriale este decăzută sau nouă, puternică sau perimată[560]. Acea virtute *dao-de* a Conducătorului este principiul oricărui succes. Ea reprezintă soarta fiefului. Soarta lucrurilor, obiceiurile oamenilor depind de ea, numai de ea. Teoreticienii ortodocși (care sunt moraliști și nu se gândesc decât la oameni) cred că explică prin imitare această acțiune dominatoare a prințului: prințul este un

model pentru întreaga țară, el acționează învățându-i pe ceilalți. De fapt, eficacitatea geniului princiar este de natură religioasă și magică. Acest geniu comandă și reglează toate lucrurile printr-o acțiune imediată, o acțiune de la spirit la spirit. Acționează prin contagiune. „Gândirea prințului se întinde fără limită: – se gândește la cai și aceștia sunt puternici!... – Gândirea prințului nu obosește niciodată: – se gândește la cai și aceștia își iau avânt!... – Gândirea prințului este foarte corectă: – se gândește la cai și aceștia merg drept!“[561]. Seniorul își trage puterea dintr-o forță mistică aflată în el concentrată, dar care, difuză, animă întreaga sa țară.

Spiritul țării se află, în întregime, în senior. Acesta din urmă, într-adevăr, își hrănește autoritatea și o fondează mistic participând la viața domeniului său în modul cel mai strâns. În fieful său el este cel care beneficiază de totul și ispășește totul. Își folosește întreaga viață înrudindu-se cu grupul peste care pretinde că domnește și care este un grup uman și natural. Se devotează țării ispășind cu orice ocazie. El ispășește ticăloșiile, succesele, doliurile, dezastrele, victoriile, favorurile, rigorile timpului, recolta bună sau anul prost, cele mai mici necazuri, cele mai mici bucurii ale lucrurilor și ale oamenilor. El neutralizează partea periculoasă a oricărui eveniment; tot el eliberează partea fericită. Se împovărează cu supărările fiecăruia și încorporează în el norocul dorit de toți. Se expune la toate riscurile. Asimilează o șansă totală. În fiecare primăvară, el este cel care trage prima brazdă de pământ; la fiecare recoltă, el gustă primul din roade. Degustarea seniorială, arătura princiară desacralizează, în profitul tuturor, pământul redevenit virgin, trufandaua încă interzisă, iar întregul succes al lucrărilor îi revine seniorului, întreaga substanță a lucrurilor se află în trufandalele pe care le consumă seniorul. La moartea fiecărui vasal și când, pentru toți, „cadavrul nu este încă decât un obiect de oroare“, prințul, primul, îl îmbrățișează pe defunct strângându-l la piept, dar, la sfârșitul doliului inaugurat prin această mărturie de devotament, dacă familia mortului a dobândit un strămoș, acesta se duce să se alăture Curții strămoșilor princiari, sporindu-le prestigiul lor și pe cel al seniorului. Războinicii au fugit; oastea s-a împrăștiat: Conducătorul își maltratează corpul, inima i se întristează și își face sânge rău mâncând fiere. Când s-a hrănit cu fiere, curajul renaște în toți soldații săi, iar

domeniul seniorial sfârșește prin a se mări[562]. Dușmanul învins se umilește; se poate teme de o răsturnare a norocului. Succesul ar fi trecător dacă învingătorul, la rândul său, nu ar ști să se umilească. Câștigând bătălia, oștirea a făcut ceva mai puțin decât ceea ce face seniorul atunci când „se necăjește, suspină" și asigură victoria țării sale mărturisindu-și propria sa lipsă de demnitate[563]. Dacă, în timpul unei secete, își mărturisește greșelile, dacă își acuză lipsa de Virtute, dacă el cheamă asupra sa pedeapsa cerească, o dată încercarea trecută, o dată ce Cerul este obligat la pocăință de pocăința princiară, seniorul va avea dreptul să se intituleze unicul autor al ordinii naturale. Atunci când, îmbrăcându-se în doliu, lipsindu-se de muzică, abținându-se să mănânce, văicărindu-se trei zile, el ispășește prăvălirea unei coline, crima pe care a comis-o un supus omorându-și părinții, pierderea unui teritoriu, dezastrul produs de un incendiu, atunci când revendică numai pentru el necurăția produsă de o crimă sau dezvăluită de un necaz și când, în sfârșit, el o șterge cu ajutorul privațiunilor și al ceremoniilor de purificare, penitența sa, care purifică în același timp întreaga țară și pe supușii săi, îi conferă lui însuși o puritate reînnoită, strălucitoare și augustă[564]. Sfințenia sa se afirmă atunci când purifică relele și ridică interdicțiile. El se ostenește în profitul tuturor, dar sacrificiul de sine pe care-l face zilnic întreține în el forța sfântă pe care a primit-o de la strămoșii săi. Autoritatea sa ca și a lor are ca temei și principiu ispășirea și devotamentul. Ea pretinde chiar că-și află originea istorică într-o ispășire ilustră: fondarea unei puteri princiare este însoțită de un sacrificiu eroic și total, cel al Marelui Strămoș care, devotându-se trup și suflet, și-a legat neamul de un Loc sfânt.

Dar seniorul nu este legat de țara sa numai printr-o viață de sacrificii. El reușește să și-o înfeudeze datorită unui sistem de sacralizări pozitive. Face să se îndrepte către el toate forțele lor binefăcătoare. Le asimilează și-și creează astfel un suflet princiar. Capitala sa este un centru ce-ar vrea să fie centrul lumii – idealul ar fi ca la amiaza unei zile din mijlocul verii, gnomonul să nu facă aici nici un pic de umbră – dar care trebuie să fie cel puțin un centru al anotimpurilor. „Acolo, Cerul și Pământul se unesc; acolo, cele patru anotimpuri se întâlnesc; acolo, vânturile și ploaia se adună; acolo, *Yin* și *Yang* sunt în armonie"[565]. Seniorul trăiește în inima ținutului, într-un loc de convergență și de uniune. Atunci

când primește și stă cu fața către sud, principiul luminos (*Yang*) îl împodobește cu toată strălucirea sa. El mai poate capta energia *Yang* dacă are un turn înalt și urcă acolo. Stând într-o cameră mare și adâncă, va asimila energia *Yin*. Dar nu este nevoie în nici un caz de un palat splendid: fie și numai expunându-și corpul la soare (*yang*) și la rouă (*yin*), seniorul își poate hrăni propria substanță cu forțele constitutive ale universului. O dată ce s-a hrănit cu acestea, țara sa, prin intermediul lui, se alimentează și ea. Binefacerea sa se răspândește asupra tuturor lucrurilor. După cum roua se depune pe plantele câmpului, tot așa ea umezește totul. Dar, tot prin ea, totul se încălzește, căci ea acționează și ca o rază blândă, care usucă excesul de rouă[566]. Prințul, la începutul primăverii, spărgând și adunând gheața, are grijă să ridice „barierele puse de îngheț" domniei principiilor care încălzesc pământul. El păstrează gheața într-o ghețărie adâncă și care este deschisă cu mari precauții. El împiedică astfel frigul să scape de acolo în timpul verii. Îl împiedică să se lovească de forțele adverse, provocând grindina devastatoare, când nu e rândul lor să domine. Dar, în același timp, el conservă principiul frigului, a cărui domnie va trebui, într-o zi, să revină. El mai poate, consumând și împărțind gheața, să tempereze, pentru el și ai săi, excesele căldurii. Obține deci pentru țara sa, pentru oamenii săi și mai întâi pentru el însuși, un dozaj echilibrat al forțelor care întrețin viața lumii. De atunci înainte, nu mai poate exista „nici căldură nepotrivită iarna, nici frig distrugător vara, nici vânt glacial primăvara, nici ploaie dezastruoasă toamna... și nimeni nu mai moare de o moarte prematură"[567]. Seniorul trebuie, în primul rând, să vegheze asupra sănătății sale. Sănătatea sa este deopotrivă și a țării sale. Nimic nu este mai important decât modul în care el se hrănește. „Numai prințul trebuie să aibă hrana cea prețioasă!"[568]. Un prinț se hrănește cu esențe. Meniurile lui sunt compuse astfel încât să încorporeze în el, luându-le din hrană la timpul potrivit, un ansamblu de calități specifice care, fiecare în parte, este potrivită unui anotimp și care, fiecare, este semnificativă pentru un orient. El dobândește, astfel, un suflet de Conducător: o Virtute eficace tot timpul și în toate direcțiile. El face să sporească turmele domeniului, să se înmulțească roadele pământului, atunci când are grijă să mănânce primăvara oaie (animal din est) și grâu, vara fasole verde și pui (sud), toamna câine (vest) și grăunțe oleagi-

noase, iarna mei și porc (nord)[569]. Dar dacă este un Conducător imperfect, dacă uită măsura (*ce*), dacă disprețuiește armonia (*ho*), dacă nu știe să combine în el „acrul, acidul, săratul, dulcele", dacă, mai ales, compromite, apropiindu-se prea mult de femei (care sunt *yin*), vigoarea masculină (*yang*) care este în el, va deveni victima lui *gu* – care este prețul plătit pentru orice exces, efectul nociv al sacralizărilor abuzive, nefericirea și boala (mai puternice asupra unui suflet mai mare), maleficiul în deplinătatea forței sale[570]. Iar dacă este un senior criminal și nedemn, el nu va mai fi nici măcar capabil să suporte sacralizările obligatorii care-i dau celui drept vigoare și virtute, dar care, pentru el, se vor preface într-o otravă mortală. Prințul Jing din Jin care a vrut, depășindu-și puterea, să suprime total una din familiile din senioria sa, a auzit un ghicitor spunându-i că nu va mai putea mânca grâu nou. Când vremea acestuia a venit și când a trebuit să mănânce, „burta sa, imediat, s-a umflat; s-a dus la locul de ușurare, a căzut și a murit". Din contra, un prinț înțelept „își liniștește inima" consumând fiertura în care se amestecă „apa, focul, oțetul, carnea tocată, sarea, prunele, peștele crud". „Bucătarul le pune (pe toate acestea) în armonie, determinând proporțiile după gust", adăugând ceea ce lipsește unor alimente, temperând ceea ce altele au prea mult. Datorită acestor precauții, seniorul evită răul care l-ar face incapabil „să vegheze la păzirea Altarelor Solului și ale Recoltelor"[571].

Altarul Solului, simplu careu de pământ înglobat în reședința princiară, conține în el întreaga virtute (*dao*) a pământului seniorial[572]. El este identic cu patria. Patria nu mai există atunci când acest altar este transformat într-o mocirlă. Pentru apărarea sa, toți vasalii trebuie să știe să moară, iar prințul primul. Dar vasalii nu au obligația să se lase uciși pentru prinț decât în cazul în care acesta, trăind ca un adevărat senior, și-a identificat sufletul cu cel al patriei. Altarul Solului este dublat de un Altar al Recoltelor[573]. Comandant al războinicilor și stăpân al agricultorilor, seniorul asigură perenitatea patriei și subzistența locuitorilor, atunci când, cu toată forța unui suflet mare, complet, echilibrat, el caută să obțină pentru țara sa o succesiune fericită de recolte. Timpul își va îndeplini lucrarea cu rânduială, pământul va da roade abundente dacă seniorul, din mijlocul cetății sale, s-a priceput să participe la ritmul anotimpurilor și al producției agricole. De aceea, un zeu

urban al Recoltelor și care se află în mâna seniorului este suficient pentru a face câmpurile să rodească[574].

Seniorul, prin lucrările sale sacre, își îmbogățește domeniul. Întreg domeniul, pe de altă parte, contribuie la îmbogățirea sufletului seniorului. El extrage din câmpuri și din produsele lor o abundentă provizie de virtuți. Își mai extrage și alte virtuți, nu mai puțin bogate, din terenurile de vânătoare, din locurile de pescuit, din ținuturile îndepărtate de graniță, unde posedă rezerve de vânat și parcuri de creștere a animalelor. El este un „mâncător de carne". În timp ce sufletul țăranilor, hrănit cu zgârcenie cu fructe și grăunțe, nu are forța să treacă peste moarte și se întoarce în materie, contopindu-se, o dată ce omul și-a dat sufletul, cu puterile solului și ale germinației, sufletul seniorului, „devenit viguros prin folosirea unui mare număr de esențe din ființe", poate dobândi „o robustețe esențială" care-i permite să înfrângă moartea și să subziste în starea de „ființă spirituală" (*shen ming*)[575]. Un bărbat sau o femeie din popor își pierd orice existență individuală atunci când mor la capătul vieții. Moartea, dacă survine când le-a mai rămas ceva duh, eliberează, o dată cu acesta, care se împrăștie la scurt timp, un suflet a cărui forță slabă poate cel mult să fie întrebuințată la unele capricii rele. Altfel se întâmplă cu sufletul unui senior. La drept vorbind, numai seniorii au un suflet, în sensul adevărat al cuvântului. Acest suflet, bătrânețea nu-l uzează. Îl îmbogățește. Seniorul se pregătește de moarte îmbuibându-se cu hrană fină și cu băuturi care dau viață. Mănâncă „friptură bogată", bea vin amestecat cu piper care „susține forțele bătrânilor cu sprâncene lungi". În timpul vieții sale, el a asimilat mari cantități de esențe. A asimilat cu atât mai multe cu cât senioria sa este mai mare și mai bogată. El a sporit substanța pe care strămoșii i-au lăsat-o moștenire, deja bogată, pentru că și ei erau seniori ghiftuiți cu cărnuri și cu vânat. Sufletul său, când moare, departe de a se împrăștia ca un suflet vulgar, evadează, plin de forță, din cadavru. În loc să se dizolve, amestecat cu forțele indistincte ale solului hrănitor, el poate să pună stăpânire pe corpul acelor animale care constituie vânatul nobil: ursul sau porcul mistreț[576]. Se va arăta feroce dacă seniorul era o ființă lipsită de măsură și dacă a avut o moarte prematură, pe care, în acest caz, o și merita. Dar dacă seniorul și-a petrecut zilele după regulile senioriale, dacă moare, după o viață lungă, în

țara sa, în orașul său, în palatul său, în camera sa, după toate ritualurile, sufletul său, încă înnobilat și purificat de ispășirile doliului, posedă, după moarte, o putere augustă și senină. El posedă vigoarea binefăcătoare a unui geniu tutelar, păstrând în același timp o personalitate durabilă și sfântă. Este un suflet de strămoș.

I se va omagia un cult într-un templu plasat nu departe de Altarele Solului și Recoltelor. Unele ceremonii sezoniere îl vor face să participe la viața naturii, la viața țării. Este sărbătorit primăvara, când roua umezește pământul, toamna, când începe să cadă bruma cea albă[577]. El mănâncă atunci când vânătoarea este bună. Dar postește atunci când recolta lipsește. Sufletul strămoșesc subzistă și durează, hrănit cu grânele culese de pe câmpul sacru al recoltelor senioriale, cu carnea provenită din crescătoriile domeniului și preparată în bucătăria princiară, cu vânatul doborât în ținuturile de graniță și închinat de vânători Altarului Solului. Dar, oricât de bogat în personalitate ar fi sufletul unui Conducător, vine o vreme în care această personalitate se împrăștie și se stinge. La capătul câtorva generații, tăblița de care, prin ritualuri potrivite, a fost legat acest suflet, încetează să mai aibă dreptul la un sanctuar care să fie al ei. La fel ca și tăblițele strămoșilor mai îndepărtați, a căror amintire s-a șters deja, este și ea îndepărtată și pusă într-o ladă de piatră păstrată într-o sală consacrată strămoșului celui mai vechi. Strămoșul pe care ea îl reprezenta și al cărui nume îl purta încetează să mai fie hrănit ca un senior, ca un spirit tutelar prevăzut cu o individualitate puternică și distinctă. Cariera sa s-a terminat, rolul său de strămoș a luat sfârșit. Cultul care i s-a celebrat l-a făcut să scape mulți ani de soarta morților plebei. Intră și el acum, în sfârșit, în mulțimea forțelor impersonale și care, toate amestecate, reprezintă averea indiviză a fiefului și a neamului princiar. Ca și puterile anonime ale solului, el nu mai este hrănit decât cu carne crudă. S-a reîntors în masa lucrurilor sfinte care formează sufletul global al țării, dar pe care seniorul și-l reprezintă sub aspectul unui Prim Strămoș și cu trăsăturile mitice ale unui Erou Fondator. El îi atribuie acestuia toate meritele unui inventator și ale unui demiurg. Fie că a amenajat pământul, a învins apele, a supus focul, a alungat monștrii, a defrișat glia, a inventat cerealele, a domesticit caii, Marele Străbun a dat dovadă de o virtute (*de*) pe care neamul său a moștenit-o și căreia i-a datorat emblemele, fieful, numele, destinul –

istoria oficială prezentându-l, pe de altă parte, pe acest strămoș ca pe un vasal meritoriu, care a primit de la un suveran o investitură.

Moștenitor al unui străbun eroic a cărui glorie, cântată în imnurile sacre ale familiei, radiază până la el, stăpân al Altarelor Solului (un număr de fondatori sunt calificați drept zei ai Solului sau zei ai Recoltelor), posesor al unui templu în care ceremonii sezoniere fac să renască personalitatea viguroasă a strămoșilor săi imediați, seniorul este investit cu o sfințenie care impune, fidelilor săi precum și lui însuși, o etichetă redutabilă.

Forța augustă care-l animă pe Conducător este o forță mistică a cărei tensiune este extremă și care este extrem de molipsitoare. Ea acționează de obicei prin simplă iradiere, dar pentru aceasta trebuie ca ea să rămână concentrată și pură. În ocazii excepționale, ea trebuie să fie folosită în deplina-i vigoare și, din această cauză, se cuvine ca în zilele obișnuite să nu sufere nici o pierdere. Seniorul trăiește în mijlocul Curții sale, izolat și pasiv. Vasalii „formează o barieră". Ei îl apără pe stăpânul lor împotriva oricărei apropieri contaminante. Ei acționează în contul Conducătorului, făcând să crească un prestigiu care se conservă intact. Curtea lucrează la păstrarea seniorului într-un soi de carantină splendidă, de unde radiază o glorie.

Seniorul este, în sens strict, omul căruia nimeni nu-i vorbește, nici chiar la persoana a treia. Nu se vorbește decât „servitorilor săi", astfel încât expresia „(cei care sunt) *la poalele treptelor* (tronului, și numai cărora eu îndrăznesc să mă adresez)" a sfârșit, în China imperială, să însemne „Maiestatea Voastră"[578]. Nu i se vorbește seniorului, se vorbește în prezența sa și, când i se dau *în mod indirect* sfaturi, trebuie să i se dea „într-o manieră *deturnată*"[579]. Suflul unei voci josnice nu trebuie să ajungă să murdărească puritatea princiară; sfințenia unui Conducător nu trebuie să suporte injuria unui reproș sau a unui sfat direct, oricât de juste ar fi ele: căci acestea vin de jos. „A privi uitându-te pe deasupra capului, înseamnă a fi arogant; a privi sub centură, înseamnă a manifesta mâhnire; a privi într-o parte, înseamnă a da dovadă de sentimente necurate." Ochii vasalului nu trebuie să se ațintească asupra prințului „mai sus decât partea de jos a bărbiei", dar trebuie să rămână fixați drept asupra lui[580]. Fiecare trebuie să se lase pătruns direct de Virtutea care-i luminează ochii Conducătorului. Nimeni n-ar îndrăzni să-i suporte strălucirea. Nimeni nu

ar îndrăzni să-și amestece privirea cu privirea aceasta sacră. O totală discreție este impusă servitorilor unui prinț. Un ofițer, în preajma stăpânului său, trebuie „să stea cu corpul înclinat, extremitățile centurii atârnându-i către pământ, cu picioarele părând a călca poala hainei. Bărbia trebuie să fie întinsă ca garguiele unui acoperiș; mâinile trebuie ținute împreunate, pe cât se poate de jos." Scribul care ar îndrăzni, în prezența prințului, „să scuture praful de pe cărțile sale" sau pur și simplu „să le pună în ordine", ghicitorul care „ar ține claie peste grămadă bastonașele de coada-șoricelului" sau care „ar culca pe-o parte carapacea de broască țestoasă" ar merita să fie pedepsiți[581]. Acolo unde prințul trebuie să trăiască, totul trebuie să fie ordine și curățenie. Vasalii săi cei mai intimi (marii ofițeri) nu uită niciodată să se spele pe mâini de cinci ori pe zi. Înainte să se prezinte la stăpân, „ei se purifică printr-o abstinență severă; nu intră în apartamentele femeilor; se spală pe cap și pe corp"[582]. Cel care-i oferă seniorului bucate gata preparate are grijă să se înarmeze cu „plante cu mirosuri acre, cu o creangă de piersic și cu o mătură de stuf"[583]: influențele rele pe care, în nemernicia sa, nu poate să nu le aducă cu el, vor putea fi astfel îndepărtate de hrana destinată să intre în substanța sfântă a Conducătorului.

Pus la adăpost, de către o Curte în care domnește o etichetă meticuloasă, de toate contaminările care ar putea veni să-i maculeze sfințenia, prințul se supune el însuși unei etichete și mai minuțioase. Întreaga sa Curte îl înconjoară și fiecare dintre fidelii săi trebuie, la cea mai mică neregulă, să-l cheme la ordine. Sunt de față acolo scribii de *Anale* care notează cele mai mici gesturi ale sale, cele mai neînsemnate cuvinte. El trăiește sub amenințarea istoriei. Venind de la un senior, cea mai futilă acțiune e grea de consecințe incalculabile. Un conducător nu poate nici să se joace, nici să glumească: ceea ce el a făcut este bun făcut, ceea ce a zis e zis[584]. Trebuie să asculte numai muzică regulată; trebuie să stea drept; nu se poate așeza decât corect pe o rogojină, pusă cum trebuie; nu trebuie să mănânce decât mâncăruri preparate după reguli; nu poate merge decât cu un pas exact măsurat. Circumspecția este prima sa datorie. În împrejurări în care un simplu nobil face pași de două picioare și un mare ofițer pași lungi de un picior, lungimea pașilor seniorului nu trebuie să depășească jumătate de picior[585]. În timp ce, în prezența sa, fidelii, animați de grandoarea serviciului princiar, se înghesuie, se grăbesc, par să

zboare „mergând cu coatele întinse ca aripile unei păsări", stăpânul, al cărui prestigiu îl condamnă la o gravitate inertă, trebuie să rămână imobil, inactiv și aproape mut[586].

Conducătorul se limitează, în Consiliu, să spună „da", dar acest „da" princiar reprezintă un decret care angajează destinul, iar dacă prințul, atunci când vorbește, nu se poate exprima decât cu ajutorul formulelor consacrate, istoria ne arată că soarta Statelor a fost schimbată pentru că, la cutare dată, cutare Conducător a ales, pentru a se desemna, acel pronume personal permis unui senior care, în ocurență, era convenabil sau nu era[587]. Song a meritat să devină prosper pentru că pe vremea inundațiilor prințul său, răspunzând unor condoleanțe, a avut fericita idee să folosească pentru a se numi pe sine expresia „micul orfan" mai degrabă decât formula „om cu puțină virtute"; dar (fapt semnificativ) nu prințul, cu de la sine putere, a făcut această alegere: a ascultat de un sfătuitor.

Virtutea prestigioasă și trecătoare a Conducătorului nu rămâne în el decât dacă viața de Curte și eticheta o conservă. Prizonier la Curte, legat de etichetă, seniorul nu domnește decât cu condiția să rămână pasiv, să nu comande în detaliu, să nu conducă o administrație. El nu acționează decât prin simpla eficacitate a prestigiului său. Activitatea reală aparține vasalilor. Puterea princiară se întemeiază pe posedarea unei Virtuți de esență religioasă și magică. Ea este mai degrabă o putere de animare decât o putere de conducere. Seniorul este căpetenia unei ierarhii și nu un șef de Stat.

CAPITOLUL III
Viața publică

Seniorul prezidează Curtea vasalilor și-i trimite la luptă. Cele două mari obligații ale unui vasal sunt sfatul și serviciul militar. Morala nobilă, prin efectul vieții de Curte, a căpătat un caracter rafinat. Ea s-a format în viața de campanie. Ordinea militară stă la baza ordinii civile.

I. Nobilii în armată

Predominanța ordinii militare se manifestă printr-o regulă semnificativă. Recensământul, care determină în amănunt rangurile și tributurile pământului și ale oamenilor, este o treabă militară. Tocmai de aceea pare o lucrare de temut și aproape sinistră. Ea angajează destinul țării. Numai un prinț prea înclinat către lupte se gândește să procedeze cu de la sine putere la numărarea populației, ceea ce echivalează cu o luare brutală sub stăpânire și în posesie. Responsabilitatea unui act atât de temerar trebuie, în mod normal, să fie lăsată pe seama unui om care și-a dedicat viața războiului. Ministrul de Război („așa se cuvine“)[588] este însărcinat să regleze contribuțiile, să numere platoșele și armele. În acest scop, el ține într-un registru socoteala terenurilor arabile, a pădurilor de la munte, a mlaștinilor și lacurilor, a munților și colinelor, a terenurilor joase sau sărate, a zonelor de graniță inundate, a rezervoarelor de apă. El împarte terenurile plate aflate între diguri, repartizează pășunile și pământurile cultivabile. Determină atunci contribuțiile ce trebuie date. Fixează

numărul de care și de cai, precum și pe cel al războinicilor urcați în care, al pedestrașilor care-i escortează, al platoșelor și scuturilor. Operațiile de cadastru și de recensământ se confundă. Datoria militară se referă atât la pământuri, cât și la oameni. Ea pare să le incumbe oamenilor în funcție de pământurile lor și ținându-se cont de natura și valoarea acestora. Agricultorii nu furnizează armatei decât soldați pedeștri. Vasalii, deținători ai unui domeniu conținând terenuri de vânătoare și pășuni, trebuie să echipeze un anumit număr de care de război. Acest număr dă măsura fiefului și demnității lor.

A face numărătoarea populației înseamnă a împinge țara la război. Acest act de bravadă, care pretinde că forțează destinul, trebuie să fie contrabalansat printr-un gest de moderație. Recensământul este însoțit de măsuri liberale și ispășitoare. Cea mai caracteristică dintre acestea este o amnistie. „După ce s-a făcut marele recensământ, au fost eliberați datornicii, s-au acordat facilități văduvelor și săracilor, au fost amnistiați vinovații: armata a fost întregită“[589]. Oastea se compune, pe de-o parte, din oameni cărora o pedeapsă le-a fost iertată cu condiția să se dedice unor acțiuni ce presupun sacrificiul suprem și, pe de altă parte, din vasali care sunt războinici înnăscuți și pe care o totală fidelitate îi leagă de Conducător. O dată oastea adunată, se deschid arsenalele și se distribuie armele. Acestea, teoretic, îi aparțin seniorului care le păstrează, închise cu grijă, nu numai din simplă precauție polițienească: armele emană o virtute periculoasă[590]. Nu pot fi apucate fără o pregătire, printr-o perioadă de abstinență, pentru acest contact redutabil[591]. Postul are loc în Templul ancestral și provoacă o asemenea emoție, încât toți cred că intră în contact cu strămoșii. Presimțirile avute în timpul veghei armelor par să angajeze soarta campaniei. Acela care-și simte atunci sufletul agitat știe că este destinat morții. O ungere cu sânge le conferă armelor o nouă putere. Conducătorul face un sacrificiu. Oastea echipată se adună în jurul movilei Solului. Ea îmbunează zeii drumurilor și se așterne la drum.

Pedestrașii sunt slab înarmați. Ei servesc de lucrători la terasamente și de valeți. Se duc „fără speranța de a mai reveni“, mergând și poposind, speriați de moarte, la marginea pădurilor. Își petrec tot timpul îngrijind caii pe care-i hrănesc, ca și pe ei, de altfel, cu susai. Se opresc la popasuri, înnebuniți, bucurându-se că

nu sunt încă morți, copleșiți sub povara bagajelor, împinși, gemând cu o voce stinsă, reduși la tăcere o dată rândurile formate[592]. Nobilii pleacă urcați în carele lor de luptă, liniștiți, cântând din lăute. Carele lor, scurte și strâmte, sunt formate dintr-o ladă deschisă la spate, cocoțată pe două roți[593]. În partea din față, se află o oiște curbată, de care sunt legați doi cai; de o parte și de alta, niște curele laterale țin la distanță doi cai laterali. Cei patru cai ai carului sunt echipați cu zăbale de care sunt fixați doi clopoței. De aceste zăbale se leagă hățurile; hățurile interioare, ale celor doi cai laterali, sunt fixate, în partea din spate, cu două inele plasate în dreapta și în stânga scândurii care formează partea din față a carului; celelalte șase hățuri sunt ținute în mână de conducătorul carului. Acesta stă în mijlocul carului[594]. Alături de el, menținând echilibrul, stau, la stânga (locul de onoare), un arcaș și, la dreapta, un lăncier. Caii sunt prevăzuți cu platoșe, deseori învelite cu piei de animale sălbatice. Cei trei oameni ai echipajului poartă o haină din piele făcută dintr-una sau mai multe piei de bou (sau rinocer?). Aceste platoșe sunt date cu lac. În partea din față a carului, protejându-l pe fiecare războinic, sunt puse trei scuturi din lemn ușor. Arcașul dispune de două arcuri păstrate în tolbă, dezlegate și prinse (pentru ca să nu se deformeze) de o armătură de bambus. Lăncierul are la îndemână mai multe arme cu mânere lungi, terminate cu cârlige sau cu tridente de metal. Acestea servesc la a-i străpunge sau mai ales la a-i agăța și a-i da jos pe războinicii din carele dușmane, care sunt apoi omorâți la pământ sau făcuți prizonieri. Pe drum, ostașii se odihnesc așezându-se pe o rogojină dublă sau o piele de tigru ținută în lada carului. Deasupra lor flutură stindardele. Platoșele războinicilor sunt acoperite cu șnururi sau cu mătase[595]. Lacul de pe ele strălucește. Arcașii au degetare de fildeș. Extremitatea arcurilor este, de asemenea, din fildeș. Arcurile, tolbele, brasardele, genunchierele sunt pictate în culori vii. Scuturile sunt și ele decorate cu picturi. Pe pieptarele cailor atârnă ornamente șlefuite. Carele înaintează maiestuos, conduse de vizitii îndemânatici în a ține strânse laolaltă hățurile, străduindu-se să facă să avanseze simultan cele patru animale, ale căror ornamente și zurgălăi trebuiau să răsune împreună. Oastea își continuă drumul, orientată mereu, într-o ordine imuabilă și dominatoare, ca și cum, înaintând, ar privi către sud, așa cum face un Conducător. În frunte este

purtat stindardul Păsării roșii (sud); în spate cel al Războinicului întunecat (broasca țestoasă și șarpele: nord); pe aripa dreaptă (vest) cel al Tigrului alb; pe aripa stângă (est) cel al Dragonului azuriu[596]. În dreapta carelor, pedestrașii sunt însărcinați să vegheze la oiști; cei care merg în partea stângă culeg ierburi de-a lungul întregului drum[597]. Ordinele sunt date cu ajutorul drapelelor. Deschizând calea oștirii, trebuie să existe un semnal cu pir (pirul servește de așternut pentru victime) – așa cum trebuie să existe unul în fruntea unui cortegiu funebru și unul pentru a preceda un Conducător care merge să se jertfească.

Oastea face popas, așa precum merge, orientată către sud. Tabăra este o cetate pătrată în care se sapă puțuri, în care se înalță vetre, care are porțile sale cardinale și care închide în incinta sa tăblițele Strămoșilor și ale spiritelor Solului. În centru se află legiunea formată din apropiații prințului: aceasta este încadrată de legiunile din stânga și din dreapta[598]. Taberele temporare sunt împrejmuite cu simple garduri din mărăcini, dar atunci când o armată vrea să lase un monument al gloriei sale și să ia în posesie regiunea, ea construiește o tabără întărită, o fortăreață[599]. Dacă mai multe oștiri poposesc împreună, fiecare are grijă să se așeze în partea cardinală care se potrivește țării sale natale[600]. Când o armată face un popas, totul se petrece ca și cum cetatea seniorială s-ar fi deplasat în întregime, însoțită de toate forțele sacre ale țării natale. În fața ei se ridică cetatea dușmană, tabăra adversă.

În fiecare tabără, începe un soi de retragere care pregătește bătălia. Se încearcă forțarea răbdării dușmanului, să se ghicească dacă este pregătit pentru o luptă dură, dacă și-a adus mari provizii de grâne și de legume uscate puse în saci, să se vadă, în sfârșit, dacă ține să obțină o victorie sau numai să facă paradă de forța sa. Câteodată, oștirile se așează în poziție de luptă fără ca vreuna să înceapă bătălia. Fiecare așteaptă ziua favorabilă pe care o desemnează prezicătorii. Ele schimbă mesaje pentru a fixa ora întâlnirii. Vocea mai mult sau mai puțin fermă a trimisului informează asupra spiritului de decizie al adversarului[601]. În fiecare tabără, pe care cealaltă o observă, reuniunile războinice se succed: parade religioase și militare în care este preamărită speranța în victorie[602]. „În armata din Jin (ce este privită din tabăra lor, urcați într-un turn, de prințul din Chu și cu unul dintre ofițerii săi), oamenii aleargă în dreapta și în stânga. Ce fac oare? –

Îi convoacă pe ofițeri. – Se adună în mijlocul taberei (în jurul comandantului). – Deliberează. – Se ridică un cort. – Se duc să consulte broasca țestoasă în fața tăblițelor prinților defuncți din Jin. – Se dă jos cortul. – Prințul din Jin se duce să dea ordine. – Se strigă în gura mare... Se ridică un nor de praf ... – Se astupă puțurile... Se dărâmă vetrele... Se formează rândurile. – După ce au urcat în care, arcașii în stânga, lăncierii în dreapta, toți își iau armele și coboară. – Se duc să asculte discursul (comandantului). – Or să lupte? – Nu se știe... Urcă din nou în care, la stânga și la dreapta, și apoi iar coboară toți. – Se duc să se roage pentru izbânda bătăliei."

Această rugăciune (*dao*) însoțește un gest și un jurământ tragic prin care Conducătorul menește definitiv armata pentru bătălie. El le oferă strămoșilor pietre prețioase: acesta este gajul impus aceluia care, cerând o protecție, trebuie, în schimb, să dea acces la bunurile sale cele mai de preț și să-și pună în joc trupul și viața. Comandantul începe prin a-și justifica expediția. Aceasta are drept unic scop să-i pedepsească pe stricătorii rânduielilor și pe vinovați. „Gata de luptă, țin lancea în mână! Îndrăznesc să vă avertizez! (Fie ca) nervii noștri să nu fie măcinați! (Ca) oasele noastre să nu fie rupte! (Ca) fețele noastre să scape de răni! (Fie), în sfârșit, să trecem cu bine de marea noastră încercare! Aceasta pentru a nu vă dezonora pe voi, ai noștri strămoși! O viață lungă (*ming*: destin) nu este ceea ce cer! Pietrele de jad de la centura mea, nu îndrăznesc să le țin!"

Atunci când toți războinicii, ațâțați de comandant, legați prin jurământ, se află, în sfârșit, sortiți unui destin teribil, cei mai curajoși își dispută prima glorie. Se duc să sfideze dușmanul, în care ei văd deja un vinovat, dușmanul a cărui înfrângere trebuie să-i adeverească fărădelegile. Bătălia servește la punerea la încercare a Destinului. Primele asalturi sunt prevestiri eficace. Este vorba, pentru început, de a o lua înaintea celuilalt. De la începutul bătăliei, destinele sunt legate. Se mai știe, încă de la început, care este miza bătăliei și dacă ea va fi o întrecere de curtoazie destinată a clasa prestigiile, sau o ordalie pe viață și pe moarte ducând la un triumf absolut, la o înfrângere fără apel.

Dacă se vede în adversar nu un rival, ci un adevărat dușman, dacă se vrea declararea lui în afara legii chineze și pedepsirea sa

ca un barbar, dacă se vrea suprimarea unei dinastii perimate și nocive, a unei seniorii decadente sau sălbatice, se trimit, pentru a angaja lupta, viteji hărăziți morții[603] – acesta este rolul rezervat amnistiaților, conduși, teoretic, de către Ministrul de Război. La contactul cu adversarul, aceștia vor trebui să-și taie beregata scoțând un strigăt teribil. Un suflet furios se va degaja din această sinucidere colectivă. El se va atașa, ca o soartă nefastă, de dușman. Duelul va fi teribil, fără a fi neapărat un duel mortal, dacă, pentru a-l provoca pe adversar, este trimis către el un car al cărui lăncier „pătrunde în fortificații, omoară un om, îi taie urechea stângă și se întoarce înapoi“[604]. [La începutul unui sacrificiu, pentru a atrage atenția zeilor și a le închina victima, se scoate din ureche, cu un cuțit cu clopoței, prima picătură de sânge.] De la prima lovitură, dușmanul este desemnat drept victimă ispășitoare a bătăliei. Totuși, el nu este destinat iremediabil unui sacrificiu total. Zeii admit și substituiri de victime. Învingătorul poate consimți la răscumpărarea învinsului. Mai există, pentru a angaja lupta, și procedee mai umane. Ele scot la iveală nu o dorință de cucerire sau, cel puțin, de înfeudare, ci o simplă preocupare de creștere a prestigiului și de glorie. Fie că adversarii s-au apropiat stabilindu-și tabăra unul în fața celuilalt sau că unul dintre ei a venit și și-a stabilit-o în fața zidurilor cetății rivale, cele două armate în prezență se află fiecare în orașul său, într-un oraș ale cărui fortificații sunt sacre ca și cele ale orașului natal. Pentru a-i face adversarului prima rană, cea mai decisivă, cea mai sensibilă, este de ajuns ca un car să se năpustească cu toată viteza, cu stindardul coborât, ca „să atingă ușor fortificațiile dușmane“. Sau se va da foc arbuștilor din boscheții sacri care împrejmuiesc orașul rival[605]. Mai puțin grav, dar de-o insolență la fel de eficace, va fi gestul războinicului care, expunându-se cu sânge rece, va număra, cu cravașa sa, scândurile care formează poarta[606]. De îndată ce s-a simțit sfidat, de cum și-a văzut zidurile disprețuite, totul s-a sfârșit: adversarul se resemnează să suporte sorții bătăliei.

Începută prin acte de bravadă în care, cu o decizie mai mult sau mai puțin brutală, se afirmă forța sufletului, bătălia, asediu sau luptă în câmp deschis, nu este decât o înfruntare de forțe morale. Suflete inconsistente de oameni de rând, cei care merg pe jos nu

au nici o greutate în disputa destinelor, în timp ce nobilele echipaje de care se izbesc fanion de fanion și onoare de onoare.

Vasalii celor două armate nu sunt, unii pentru alții, niște necunoscuți. Aproape toți au fost însărcinați cu misiuni în țara rivală. Ei au fost primiți acolo drept oaspeți. De îndată ce-și recunosc respectivele fanioane, schimbă între ei politețuri trufașe. Trimit adversarului, în locul unei mese „pentru oamenii din suita sa", o ulcică de vin pe care acesta este rugat să-l bea pentru a se întări. Acest vin este degustat cu toată ceremonia, în timp ce se rememorează schimburile de politețuri din vreme de pace[607]. Adversarii se salută, nu în genunchi (căci sunt înarmați), ci înclinându-se de trei ori. Coboară din carele lor, își scot căștile de cum zăresc un mare Conducător dușman[608]. Nu îndrăznesc să atace un senior, căci „acela care l-ar atinge ar merita o pedeapsă". Nu îndrăznesc să se bată decât între egali.

Trebuie să se lupte cu politețe. Un echipaj care este pe punctul de a acroșa un altul îl va lăsa să scape, dacă unul dintre războinicii dușmani are bunul-gust de a plăti imediat o răscumpărare omagială. Un arcaș din Chu, într-o postură neplăcută, își vede carul oprit de un cerb. Ultima sa săgeată el o trage în cerb. Lăncierul său coboară imediat din car, ia cerbul omorât și se duce să-l ofere războinicilor din Jin: „Pentru că nu este anotimpul vânătorii, vremea de a oferi în dar animale sălbatice nu a venit. Totuși îmi permit de a-l prezenta pe acesta de mâncare pentru oamenii din suita voastră." Dușmanul, oprind atacul, strigă: „Iată, în stânga, un arcaș de valoare și, în dreapta, un lăncier ce știe să vorbească: aceștia sunt niște gentilomi!"[609].

Cadouri în arme sunt schimbate, ca și cadouri în hrană și băutură[610]. Prestigiul se câștigă cu ajutorul unor gesturi generoase mult mai bine decât prin îndârjire sau prin cunoștințe militare. Astfel, războinicii care, în timpul exercițiilor pregătitoare, au izbutit să străpungă cu săgețile lor șapte platoșe deodată și care se laudă cu acest lucru, îl aud pe Conducătorul lor zicându-le: „Aduceți o mare dezonoare țării! Mâine dimineață, lansând săgeți, veți pieri victime ale artei voastre!" Chiar și atunci când victoria a dovedit sfințenia cauzei și când nu mai avem de-a face decât cu fugari, adică cu vinovați, un nobil războinic nu se poate hotărî să omoare mai mult de trei oameni. Ba mai mult, când

aruncă săgețile, el trage cu ochii închiși: acestea îl vor atinge pe dușman dacă soarta o vrea.

În plină luptă, prudența trebuie să cedeze mereu în fața curtoaziei. Două care pornesc unul către altul. Unul se întoarce. Conducătorul dușman strigă imediat numele conducătorului de car ce pare că evită lupta. Sfidat, acesta se reîntoarce imediat la luptă, încercând să tragă. El se vede obligat să invoce Virtutea prestigioasă a strămoșilor – căci celălalt, gata deja, lansează săgeata – pentru ca aceasta să întoarcă de la el necazul. Dar când celălalt vrea să tragă a doua oară, el strigă: „Dacă nu mă lăsați să schimb (săgețile mele cu ale voastre), va fi urât!“ Chemat la rândul său la legile onoarei, adversarul, retrăgând săgeata deja pregătită, așteaptă, imobil, lovitura mortală[611].

A-l cruța pe dușman este un gest mare. A se expune cu îndrăzneală este frumos. Suprema ispravă este sacrificiul în favoarea Conducătorului. Dacă se împotmolește carul acestuia din urmă sau este prins la strâmtoare, vasalul fidel va căuta imediat să se substituie stăpânului. Îi va lua locul în carul ce poartă întotdeauna fanionul de comandă[612]. Un nobil războinic, chiar pentru a scăpa de urmărire, nu consimte să-și plece stindardul[613]. Atât timp cât stindardul flutură, trebuie să mergi la pas sau să înaintezi până la fortificațiile dușmane. Nu se fuge, rușine supremă, cu drapelul desfășurat, căci, dacă se merge la luptă, este pentru a face onoare blazonului propriu. A risca să fii de râsul unui dușman care te poate striga pe nume sau a risca să fii cruțat cu dispreț de acesta, iată care sunt cele mai mari nenorociri. Pentru a scăpa de ele îți trebuie atât șiretenie, cât și curaj. Într-o bătălie dintre Jin și Chu (596), un car al lui Jin, împotmolit, nu mai poate înainta. Situația este disperată. Dușmanul se amuză dând sfaturi. „Un războinic al lui Chu spune conducătorului să scoată bara transversală (de care erau agățate armele). (O dată bara scoasă), carul (a putut) avansa, dar numai puțin. Un războinic al lui Chu spuse (atunci) conducătorului să ia stindardul și să-l lase în jos pe jug. (Stindardul o dată scos), carul a putut (în sfârșit) să iasă din groapă. Conducătorul, întorcând capul, spuse (pentru a răsplăti sfaturile jignitoare și iertarea dezonorantă pe care o primise): «Noi nu suntem, precum cei din marea voastră țară, iscusiți în (arta de) a fugi!»“

Marele joc, în bătălie, este de a sfida dușmanul. Sunt sfidați în egală măsură și tovarășii săi – avându-se totodată grijă de ei: „Zhao Zhan i-a dat pe cei mai buni doi cai ai săi fratelui său mai mare și unchiului său pentru a-i ajuta să fugă. El însuși a făcut cale întoarsă cu ceilalți cai ai săi. S-a întâlnit cu dușmanul și nu a putut să scape. Abandonându-și carul, el a plecat pe jos prin pădure. Fong (un alt războinic din aceeași armată) a trecut (pe lângă el) urcat în carul său cu cei doi fii ai săi. El le-a spus să nu se uite în spate (a-l fi privit, întorcând capul, pe Zhao Zhan fugind pe jos ar fi însemnat să-l umilească). Ei totuși întorcându-se au spus (spunându-i fugarului pe nume): «Bătrânul Zhao este acolo în spate!» Zhao, plin de furie, le-a poruncit să coboare (din carul tatălui lor) și, arătându-le un copac, le spuse: «Cadavre întinse la pământ, veți rămâne în acest loc!» (Au fost obligați să coboare și) tatăl lor (imediat) i-a prezentat lui Zhao Zhan coarda (pentru a-l ajuta să urce în propriul său car) ca să-l salveze. A doua zi cadavrele fiilor săi marcau locul indicat. Prinși amândoi, (dușmanul) îi (omorâse) și îi legase de acel copac“[614].

Lupta este un amestec confuz de bravade, generozități, omagii, insulte, sacrificii, injurii, binecuvântări, vrăjitorii. Mult mai puțin decât o ciocnire armată, este un turnir de valori morale, o întâlnire în care adversarii își măsoară onoarea. Se încearcă în luptă calificarea prin descalificarea celorlalți, nu numai adversari, ci și deopotrivă cei din același grup. Bătălia este marele moment în care războinicii își dovedesc, fiecare în parte, noblețea, dovedindu-le tuturor, în plus, noblețea prințului lor, a cauzei lor, a țării lor. Deseori agresiv și mereu marcat de ambiția de a avea întâietate, spiritul de solidaritate care animă un corpus de vasali se manifestă în încercarea bătăliei, ca și în încercările care pregătesc lupta. Un vasal își pierde rangul dacă se lasă învins de un tovarăș în întrecerile pașnice ale luptei[615]. Un Ministru de Război nu mai merită această funcție dacă lasă, din joacă, să i se treacă o funie în jurul gâtului ca unui captiv[616]. Acela care, neîndrăznind să omoare un prizonier legat, își lasă lancea să cadă, nu va fi niciodată lăncier. El va fi înlocuit, în partea dreaptă a carului, de către omul loial care, fără a se lăsa înspăimântat de strigătul strident pe care-l scoate victima, îi va fi tăiat cu răceală urechea stângă. Aceluia nu-i este frică să atragă asupra lui răzbunările

unui suflet dușman: el s-a legat până la moarte de tovarășii săi de echipaj[617].

Solidaritatea echipajelor este esența onoarei, în așa măsură încât, spre a descalifica pentru totdeauna un conducător de car, este suficient să fie omorât vizitiul acestuia[618]. Această solidaritate, care constituie forța armatelor, este formată din elemente de comuniune, dar care maschează un sentiment tipicar în chestiunile de onoare. Zhang-ge și Fu-li, mari ofițeri din Jin, sunt însărcinați să meargă să-l provoace pe dușman; le trebuie un vizitiu care să cunoască bine regiunea și drumul; ei îl solicită din Zhang, o mică seniorie asociată cu Jin într-un război împotriva lui Chu. Carapacea de broască țestoasă consultată îl desemnează pe Shi-juan, mare ofițer în oastea din Tsheng. Rangurile celor trei războinici sunt egale; prestigiul țării lor însă nu este. Shi-juan, avertizat de pericolul ce-l paște de a se lăsa păcălit și tratat ca inferior, este foarte hotărât să-și apere onoarea sa și pe cea a țării sale. El va demonstra falsitatea proverbului: „Pe un deal mic, nu se află nici chiparoși, nici brazi". Echipajul se pune în mișcare. „În timp ce Zhang-ge și Fu-li se aflau în cortul lor, pe Shi-juan l-au lăsat să se așeze afară [refuz de comunicare prin habitat]. Nu i-au dat să mănânce decât după ce au mâncat ei [comuniune înfeudantă]... Când s-au aflat în prezența dușmanului, Shi-juan, *fără a-i avertiza*, a grăbit mersul cailor. Amândoi (ceilalți, care, neechipați, cântau liniștiți din lăută, s-au grăbit) să-și tragă căștile din învelitoare și să și le pună pe cap. Intrați în fortificațiile dușmane, ei au coborât din car, au înșfăcat fiecare câte un om, l-au aruncat la pământ și apoi l-au luat în brațe pentru a-l lua captiv. (Dar Shi-juan) ieșise (deja) dintre fortificații, *fără a-i aștepta*. Au ieșit și ei la rândul lor, au sărit în car, și-au scos arcurile din tolbe și au dat drumul la săgeți. Pericolul o dată trecut, ei s-au așezat din nou în car și au început să cânte din lăute [dorind înainte de toate să afișeze o liniște perfectă]. (După care) i-au zis lui Shi-juan: «*Seniore* [l-au interpelat prin titlul ce i se cuvenea, familia sa fiind de origine princiară, căci Shi-juan, prin conduita sa, ștersese distanța pe care ei voiseră s-o marcheze între ei și el], *facem parte din același echipaj: suntem frați*. De ce, de două ori, ați acționat fără a ne consulta?» Shi-juan răspunse [prestigiul său fiind refăcut, el nu mai are decât să se prefacă modest]: «Mai întâi, nu m-am gândit decât să pătrund în tabăra

dușmană și apoi *m-am temut* [nu am pretenția să vă egalez în curaj: această formulă dezarmează mânia].» Ceilalți doi au început să râdă, spunând: «Senioria voastră este foarte promptă!»“[619]. Se vede deci că, în încercările impuse de chestiunile de onoare, loialitatea capătă lesne un aer de trădare.

Fraternitatea de arme are ceva echivoc, căci ceea ce rezultă din bătălie este (ca și victoria sau înfrângerea țării) o exaltare sau o scădere a prestigiilor personale. Invers, nu se simte mai degrabă ură decât sentimente amicale față de dușmanul ocazional cu care se luptă mai ales pentru a fi clasat în propria tabără.

În afară de cazurile extraordinare în care războiul este un război pe viață și pe moarte, bătălia nu are deloc drept scop distrugerea adversarului. Ea trebuie să fie o luptă de curtoazie. Ducele Xiang din Song așteaptă, pentru o bătălie față în față, oastea lui Chu care trece un râu[620]. I se spune: „Ei sunt numeroși; noi suntem puțini: înainte ca ei să fi sfârșit trecerea râului, să-i atacăm!“ Ducele nu urmează acest sfat. O dată trecerea terminată, dar Chu neluând încă hotărârea de luptă, i se spune: „Trebuie să-i atacăm!“ El răspunde: „Să așteptăm ca ei să fie așezați în formațiune de luptă!“ În sfârșit, atacă, fu bătut și rănit. Atunci el spuse: „Un conducător demn de acest nume (*jun-zi*, prinț, gentilom, om onest) nu (caută să-și) înfrângă dușmanul aflat la nevoie. El nu bate tobele atunci când rândurile nu sunt formate.“ Cu toate că i s-a răspuns ducelui Xiang că numai succesul este meritoriu, istoria i-a iertat greșelile numeroase și grave pentru că în această circumstanță el nu s-a gândit decât la a salva onoarea.

Nu există victorie decât atunci când onoarea Conducătorului iese sporită din bătălie. Ea sporește mai puțin atunci când se caută numai succesul (și, mai ales, când e dorit până-n pânzele albe) decât atunci când se dă dovadă de moderație. Qin și Jin sunt unul în fața celuilalt (614). Cele două oștiri se rânduiesc, dar nu luptă. Noaptea, un mesager al lui Qin vine să-l avertizeze pe Jin să se pregătească: „În cele două oștiri, războinicii nu lipsesc! Mâine dimineață, vă invit să ne confruntăm!“ Dar cei din tabăra lui Jin observă că trimisul nu privește fix și că vocea sa nu este sigură: Qin este bătut dinainte. „Oastea lui Qin se teme de noi! O va lua la fugă! S-o încolțim lângă fluviu! Cu siguranță, o vom învinge!“ Totuși armata lui Jin rămâne în repaus, iar adversarul poate să plece liniștit. A fost de-ajuns ca cineva să spună: „A nu

aduna morții și răniții este inuman! A nu aștepta momentul stabilit, a-l încolți pe dușman într-o trecătoare periculoasă, este laș!“[621].

Și iată cum trebuie să vorbească un învingător căruia i se propune să-și etaleze gloria clădindu-și tabăra pe locurile succeselor sale și ridicându-și, pe corpurile dușmanilor uciși, o movilă monumentală[622]: „Am fost pricina faptului că două țări și-au expus la soare oasele războinicilor! Este crud!... (Fără îndoială) pe vremurile de demult, când regi strălucitori în Virtute luptau cu oameni care nu aveau respect (pentru ordinea cerească), și când ei îi luau (pe cei care, asemănători cu) niște balene, (îi devorau pe cei slabi, acei regi puteau) atunci să ridice o movilă triumfală (*fong*) pentru a expune (pentru totdeauna) corpurile [vinovaților: cel al Conducătorului rău și cele ale fidelilor săi, răi prin contagiune]. Dar, în prezent, vinovați nu există [= nu am calitatea de a purta un război pe viață și pe moarte]! Nu există decât vasali care și-au arătat până la capăt fidelitatea! Ei au murit legându-și destinul (*ming*: viață, destin, ordine, investitură) de cel al prințului lor! De ce să ridicăm un monument triumfal?“

În timp ce vasalii se înfruntă într-o învălmășeală confuză, Conducătorul este acela care-și asumă singur responsabilitățile luptei și ale urmărilor acesteia. Conducătorul singur conduce bătălia. Victoria este obținută numai prin Virtutea sa. El trebuie să le transmită tuturor combatanților forța sufletului său. Trebuie să-și dea toată osteneala. Qi-ke comandă legiunea centrală din Jin; Huan este lăncierul său, iar Zhang-hou este birjarul său. La începutul luptei (588)[623], „Qi-ke a fost rănit de o săgeată; sângele i s-a scurs până pe încălțări: *dar nu a încetat să-și facă toba să răsune.* (Dar până la urmă) spuse: «Mi-e rău!» [Conducătorii sub arme trebuie să respecte eticheta. Fidelii lor sunt însărcinați să-i cheme la datorie.] Zhang-hou îi spune: «De la începutul bătăliei m-au străpuns două săgeți, una la mână, cealaltă la cot. Le-am smuls pentru a putea conduce carul. Roata din stânga s-a înroșit de sângele meu. Am îndrăznit eu să spun că-mi este rău? Seniore, aveți răbdare!» Huan îi spuse lui Qi-ke: «De la începutul bătăliei, îndată ce pericolul s-a arătat, am coborât din car și am îmboldit caii. Seniore, v-a păsat (măcar) de mine? Și totuși, Seniore, vă este rău!» Zhang-hou reluă: «*Ochii, urechile oștirii sunt ațintite la drapelul nostru, la toba noastră.* Toți ascultă de acestea pentru

a înainta sau pentru a da înapoi. Carul nostru pe care-l vedeți, atât timp cât va exista un om să-l conducă, va putea să-și îndeplinească misiunea! Pentru că vă este rău, v-ar lăsa inima să duceți la dezastru marea operă a stăpânului nostru? *Acela care îmbracă platoșa și-și ia armele trebuie să meargă cu hotărâre până la moarte.* Suferiți, dar nu de moarte. Seniore, stăpâniți-vă suferința!» Zhang-hou atunci, trecându-și hățurile în mâna stângă, luă cu dreapta bățul și bătu toba." Dar Zhang-hou nu era calificat pentru a acționa în calitate de comandant: caii săi au luat-o la goană, iar bătălia a fost pierdută. Un Conducător este demn de rangul său atunci când poate, după bătălie, să strige: „Am fost răsturnat peste tolba arcului meu! Mi-am vomitat sângele! *Și totuși sunetul tobei mele nu a slăbit!* Astăzi am fost un Conducător!" Și pentru că, într-adevăr, a fost un Conducător, lăncierul său a putut, fără nici o greutate, să-i înlăture pe dușmani, în timp ce vizitiul său, cu hățurile atât de uzate încât la cel mai mic efort de tracțiune *ele ar fi trebuit* să se rupă, a putut să conducă prin învălmășeală carul încărcat la refuz.

Vocea, suflul, sufletul, ardoarea comandantului se transmit însoțitorilor săi de car și întregii oștiri, dar mai întâi animă toba și stindardul său. Drapelul reprezintă patria în întregime. Senioria este pierdută dacă drapelul este distrus. Drapelul este prințul însuși. Acela care se atinge de purtătorul de însemne este vinovat de lezmaiestate și seniorul în persoană este văzut peste tot unde fanionul său este purtat[624]. Dar numai în ocazii excepționale prințul își expune, în același timp, și persoana și stindardul. De obicei, el încredințează drapelul și trece comanda altcuiva. Rari sunt totuși aceia care vor să accepte periculoasa onoare a unui *imperium* total. Un general prudent scoate, cel puțin, franjurile de la stindardul princiar. Se teme să nu se identifice prea mult cu seniorul.

Toți vasalii, în principiu, sunt sortiți morții imediat ce, la plecarea armatei, o oncțiune cu sânge a însuflețit drapelele și tobele. Dar generalul căruia i s-au încredințat toba și drapelul de comandă este cu siguranță menit morții dacă, acceptând *imperium*-ul, devine dublura seniorului. Atunci când, după o consultare a broaștei țestoase și o abstinență severă, conducătorul de armată, ținând securea în mână, vede că i se încredințează toba și drapelul, el trebuie să procedeze la o înveșmântare care-l îndepărtează de lumea celor vii. El îmbracă astfel o haină funerară

și nu va putea ieși din cetate decât printr-o spărtură făcută în poarta dinspre nord: tot printr-o spărtură, în momentul înmormântării, morții trebuie să iasă din Templul strămoșesc[625]. Generalul trebuie să-și taie unghiile de la picioare și de la mâini, așa cum se procedează atunci când vrei să te livrezi în întregime unei puteri sfinte. De atunci înainte, „sortit morții", „el nu mai trebuie să privească înapoi". Prins într-o legătură de fidelitate absolută, nemaiputând „avea o inimă dublă", el devine sufletul operei de ucidere ce este inaugurată prin înveșmântarea sa. Aceasta seamănă cu acea înveșmântare a exorciștilor însărcinați cu expulzarea, în contul seniorului, a forțelor nocive. Exorciștii, îmbrăcându-și costumele consacrate, jură că nu se vor întoarce decât după ce s-au „luptat până la capăt". Comandantul de război, în timpul campaniei, își reînnoiește uneori jurământul de credință. Zhong-hang Xien-zou, general din Jin (554), a aruncat pietre prețioase în fluviu și a pronunțat acest jurământ: „Nu-mi voi permite să trec din nou fluviul!" Xien-zou nu a fost decât pe jumătate învingător și, totuși, a trecut din nou fluviul. S-a îmbolnăvit imediat. Ochii i-au ieșit din orbite. A cerut un succesor, apoi a murit. Mort, el a continuat, cu gura larg deschisă, să privească cu ochii săi bulbucați. Cineva spuse: „Poate pentru că nu și-a terminat opera?" Secundul lui, trecându-și mâinile peste cadavru [gest de comuniune], strigă atunci: „Seniore, ați terminat-o! Dar, dacă nu continui eu opera voastră, fii martor, o fluviule!" Cadavrul a consimțit atunci să-și închidă ochii și i s-a putut, în sfârșit, închide și gura. Cuvântarea funebră a lui Xien-zou a fost: „Era un om!"[626].

Gentilomii, de obicei, preferă victoriile pe jumătate sau înfrângerile atenuate. Cu un prinț ambițios, ei pot, în acest caz, să se aștepte la amenințări teribile: chiar și mâncându-i, stăpânul nu se va simți sătul[627]. Toți vasalii fideli știu să citeze adagiul: „Învingător: Ministru de Război! – Învins: supă în cazan!" Ei mai știu că stăpânul lor, dacă se lasă puțin bătuți sau chiar prinși, îi va ierta repede și le va plăti răscumpărarea, prea fericit de a nu-i vedea trecând în serviciul altcuiva. Rămâi necesar atât timp cât nu faci imprudența să-ți termini opera dintr-o dată. Bunul general știa să fugă, ușurat de curelăria sa. Îl costa cel mult un triumf pe dos și necazul de a se întoarce în oraș satirizat în cântec cu voie bună: „Bulbucă-ți ochii! – Umflă-ți burta! – Aruncă-ți platoșa și

vino înapoi! – O, frumoasă barbă! O, frumoasă barbă! – Platoșa zvârlită, iată-te înapoi!" – „Boii mai au piele! – Iar rinoceri sunt din abundență! – Mi-am aruncat platoșa: și ce dacă?" – „Mai rămâne, este adevărat, piele: – dar unde să găsim lac roșu?"[628]. După o mare victorie, dimpotrivă, Conducătorul se întorcea în oraș în sunetul cântecelor pline de mândrie ale alaiului triumfal: „Urcăm (sunt ai noștri!) pe munții lor! – Ei nu mai ocupă poziție (sunt ale noastre!) pe colinele lor! – Sunt ale noastre colinele! Ai noștri munții! – Nu vor mai bea (căci sunt ale noastre!) din izvoarele lor! – Ale noastre izvoarele, ale noastre lacurile!"[629]. În primele rânduri de dansatori triumfali, generalul învingător, în acea zi de glorie, mergea tot cu securea în mână.

Cel mai greu era să depui securea și să nu-ți pierzi viața o dată cu *imperium*. Zou-wei (540) comandă în calitate de Conducător în contul lui Chu. Stăpânul lui îi permite, pe tot timpul cât va dura însărcinarea sa, să poarte haine de prinț și să fie păzit, ca un senior, de doi lăncieri. Pentru a impune tuturor țărilor rivale hegemonia lui Chu, tot acest fast nu este inutil. Dar, spune un diplomat străin: „Zou-wei l-a împrumutat pentru un moment. Nu l-a mai părăsit!" Și toți Conducătorii celorlalte țări s-au grăbit să-i cedeze întâietatea lui Zou-wei, fericit să-și ridice în slăvi norocul, căci s-au gândit că în felul acesta îl vor condamna la o cădere teribilă. Zou-wei, într-adevăr, i-a păstrat pe cei doi lăncieri ai săi. L-a suprimat pe prințul din Chu, i-a asasinat fiii și și-a însușit puterea: numai că, după ce și-a sărbătorit cu exces triumfurile, a murit nenorocit[630].

O alternativă i se impune comandantului de război care caută prea multă fericire pentru oștile sale: trebuie ca el să uzurpe puterea, altfel, va pieri. Dizgrația urmează triumfului, dacă rebeliunea nu o previne. Un general loial și înțelept evită responsabilitățile victoriei și le împarte pe cele ale înfrângerii: „În loc să iei asupra ta singur greșeala, o împarți cu cei șase Conducători de legiuni: nu ar fi mai bine?"[631]. Aceasta este formula moralei și spiritului militar. Acestea s-au format (și nu au variat deloc) în cursul acelor întreceri fără sfârșit, care au fost vremurile feudale. Ofițerii și Conducătorii detestă războiul brutal și victoriile lipsite de curtoazie pentru care trebuie să-ți angajezi destinul în pariuri prea decisive. Ei preferă frumoasele alternanțe de parade răz-

boinice și de armistiții armate, care permit prestigiilor să se întemeieze și talentelor să se negocieze.

Bătălia feudală (atât timp cât jocul este jucat cu noblețe) este o ordalie susceptibilă de apel. Sacralizat de succes, învingătorul ține pentru un moment în mâinile sale destinul învinsului. Acesta din urmă, vinovat dovedit, cere atunci îndurare, dar cu o umilință provocatoare. Ruga sa, dacă este perfect umilă, confesiunea sa, dacă este completă, mărturisirea neputinței sale, dacă este neîndoielnică, sunt de-ajuns, spălându-l de greșeală, pentru a restabili echilibrul sorților, căci, dându-se pe de-a-ntregul pe mâinile stăpânului de moment, el îi propune, pentru viitor, un *challenge* prea puternic, un pariu al cărui partener are tot interesul să diminueze miza. Învingătorul are grijă să nu ceară decât o compensație moderată. Cu de la sine putere el se grăbește să-l refacă pe învins, să-l reabiliteze pe vinovat.

Song este asediat (593) de către Chu. Nu are ce ajutor să aștepte. Dușmanul își așează trupele în așteptarea căderii locului. Tot ce se mai poate spera este o predare acceptată sau, cel mult, un tratat juruit (rușine odioasă) chiar sub zidurile cetății. Călcând în picioare trecutul, distrugând viitorul, asediații ard oasele morților lor și-și mănâncă pruncii. Ei fac cunoscut acest lucru asediatorului. Această mărturisire de neputință oribilă nu-l încurajează pe acesta din urmă: îl înspăimântă. Oastea lui Chu dă înapoi cu treizeci de stadii. O pace onorabilă este încheiată[632]. După șaptesprezece zile de asediu (596), locuitorii din Zheng află de pe carapacea de broască țestoasă că singura lor scăpare este să-și abandoneze orașul, după ce se vor fi lamentat în Templul ancestral. Oastea dușmană se retrage, învinsă prin acest rit funebru. Asediații, recăpătându-și speranța, își repun orașul în stare de apărare: dușmanul, sfidat, îl încercuiește din nou. În curând intră în piață. Totul pare pierdut. „Prințul din Zheng, cu bustul dezgolit (rit de doliu) și trăgând de funie un berbec [în ceremonia de triumf, atunci când nu era sacrificat învinsul, îi era substituit un berbec], merse în întâmpinarea (învingătorului). El spuse: «Cerul nu mai este de partea mea! Nu am fost capabil să vă servesc (ca vasal), seniore! V-am provocat, seniore, mult necaz și mânie! Această mânie se întinde asupra bietei mele țări! *Este din vina mea!* Aș îndrăzni, oare, să nu accept hotărârea voastră

(*ming*)? Dacă doriți să ne trimiteți, pe noi, captivii, pe malurile râului (Yang-ze) Jiang și ale mării [surghiun în districtele de margine necultivate], ne vom supune acestei hotărâri! Dacă doriți să ne împărțiți drept pradă feudatarilor, dacă doriți să fim (bărbați și femei) reduși la condiția de servitori [șerbie penală], ne vom supune acestei hotărâri! Dar dacă veți binevoi să vă amintiți de vechile legături de prietenie, dacă doriți o parte din fericirea pe care o pot acorda strămoșii noștri regali și princiari [această fericire (*fu*) va fi dobândită prin consumarea cărnii din sacrificiu pe care o va putea trimite în dar (*zhe fu*) dacă sacrificiile făcute Strămoșilor nu sunt întrerupte de distrugerea senioriei], dacă nu distrugeți [prefăcându-le în mocirlă] Altarele noastre ale Solului și ale Recoltelor, dacă mă transformați [transmițându-mi Virtutea voastră] astfel încât (să fiu capabil) să vă servesc în calitate de vasal, la fel ca și acei barbari (cu care ați știut să faceți) nouă districte (ale țării voastre), *va fi (din partea voastră) o binefacere!* Nu îndrăznesc să sper acest lucru! (Dar) îndrăznesc totuși să-mi deschid inima în fața voastră! Seniore, dumneavoastră veți decide!»" Prințul din Chu, convins de această confesiune irezistibilă („Un senior care știe să se umilească este cu siguranță capabil să obțină de la poporul său o fidelitate totală"), și-a retras armata cu treizeci de stadii și a acordat o pace onorabilă[633]. Victorioasă, armata din Zheng intră în Chen (547). Ministrul de Război aduce imediat generalilor învingători vesela sacră a Strămoșilor. Seniorul din Chen își pune un acoperământ de doliu și ia în brațe tăblița zeului său al Solului. Oamenii din Chen, de toate rangurile amestecate, dar împărțiți în două grupuri, bărbații și femeile deoparte, așteaptă, legați dinainte ca niște captivi. Generalii dușmani se prezintă. Unul dintre ei a avut grijă să aibă asupra sa o legătură, nu pentru a-i lega pe captivi, ci pentru a răspunde la umilință cu umilință. El salută în genunchi și-i prezintă prințului învins o cupă: aceasta pentru a-i spune că victoria sa nu va avea altă consecință decât cea a arcașilor, în întrecerile rituale de tir cu arcul – aceste întreceri servesc la clasarea meritelor, dar sunt preludiul unor sărbători de comuniune. Un alt general înaintează la rândul său: el se limitează să numere captivii, reducând luarea în posesie la un gest simbolic, iar triumful la o simplă afirmare de prestigiu. Imediat, oamenii din Chen își reiau atribuțiile și rangurile; zeul Solului, purificat prin grija invocatorului, redevine

centrul patriei restaurate și reabilitate, în timp ce oastea din Zheng se întoarce – acoperită de acea glorie pe care o dă moderația, glorie pură ce nu este otrăvită de teama unei răsturnări a norocului. Generalii săi nu și-au epuizat, dintr-o dată, porția de fericire. Onoarea și renumele lor vor dura mult timp, ni se spune[634].

Triumful desăvârșește victoria. O autentifică. Învingătorul marchează o lovitură. El adaugă la activul său, pe lângă faptul de a fi acordat iertarea, toate prăzile prin care învinșii și-au plătit înfrângerea și ispășirea. Aceste capturi, constând în captivi luați în timpul bătăliei, ostatici sau teritorii angajate ca o garanție a tratatului, femei oferite pentru reînnoirea alianței, bijuterii date cadou pentru a reface prietenia, au o valoare ca trofee și un preț ca prăzi. Învingătorii, în momentul reîntoarcerii triumfale, și le împart proporțional cu meritul dobândit de fiecare dintre ei în turnirurile războinice.

Această împărțire devine prilejul unui turnir în care rivalitățile se dispută la fel de dur ca pe câmpul de bătaie. Atunci când un prinț, pentru a-și preamări oștirile, creează un Ordin al Vitejilor și când, arătându-i cu degetul pe doi dintre războinicii săi, spune: „Aceștia sunt eroii mei (literal: masculii mei sau, mai exact, cocoșii mei)!“, cutare vasal care se consideră privat, pe nedrept, de acest brevet de onoare, strigă: „Dacă aceștia doi ar fi fost animale sălbatice, le-aș fi mâncat carnea! Și m-aș fi culcat pe blana lor!“[635]. Virtutea seniorului este cea care a făcut și a câștigat războiul; seniorul este cel care culege trofeele; dar el trebuie, imediat, să împartă gloria, iar distribuirea pe care-o face îi angajează teribil responsabilitatea. Vasalul, pe care partea sa de onoare și de profit nu-l satisface, nu are, împotriva seniorului său, decât o armă și o scăpare, dar cea mai puternică din câte pot exista: el poate să blesteme. Mai poate chiar, sinucigându-se, să-i atașeze stăpânului învingător un suflet creditor. Jie-zou Chui, pe care ducele Wen din Jin a uitat să-l recompenseze, nu face nici o reclamație, dar folosește forța cântecelor: „Un dragon [seniorul] vrea să urce la Cer! – Are cinci șerpi [cinci vasali devotați] pentru a-l susține – Dragonul a urcat în nori! – Numai patru șerpi și-au găsit adăpost! – Celălalt, singur și supărat, nu a mai fost niciodată văzut!“ După care fuge pe un munte împădurit, de unde nici focul nu-l poate face să iasă. Moare ars, îmbrățișând un copac.

Pentru a ispăși această moarte funestă, care riscă să se agațe ca o pată de destinul său, ducele Wen a fost obligat să-i acorde lui Jie-zou Chui un fief postum: muntele pe care a murit i-a fost consacrat, atât pentru a-i răsplăti devotamentul trecut, cât și pentru a îndepărta maleficiile-i viitoare[636]. Un vasal care dorește să fie recompensat, dar înțelege să se bucure efectiv de recompensa ce va fi obținută, se va mărgini să-i sugereze stăpânului că, dacă nu a primit nici o favoare, aceasta înseamnă, fără îndoială, că merită o pedeapsă[637]. Prin efectul acestor blesteme coercitive, ca și prin cel al acelor amenințări deghizate care sunt cererile de pedeapsă, seniorul este silit să nu păstreze, din beneficiile victoriei, decât o glorie pură și absolut goală, fără avantaje materiale. El consacră trofeele strămoșilor săi, dar le repartizează între vasali. Dacă este de o virtute destul de grosolană pentru a voi să-și realizeze succesele prin anexiuni teritoriale, el aleargă la pierzanie, căci pământurile cucerite vor merge să mărească fiefurile vasalilor săi. Aceștia, când sunt bogați, sunt tentați să devină rebeli. Prințul feudal are același interes, dacă nu chiar mai mare, decât secunzii săi să-i ierte pe învinși. Un triumf dus până la capăt l-ar ruina.

Pentru senior, principiul sau unicul beneficiu al unei campanii se află în faptul că îi poate pune la încercare pe vasalii săi. Triumful îi dă ocazia de a-i pedepsi pe aceia al căror „suflet este dublu“[638]. El îi iartă, cu mai puțină ușurință decât pe învinși, pe conducătorii și războinicii a căror fidelitate este echivocă. Îi pedepsește pe cei care și-au pierdut fanionul, pe prizonierii eliberați de dușman (pe care îi poate și reabilita sau pune sub jurisdicția capilor lor de familie), pe lașii care nu au știut să-și dea viața în același timp cu tovarășii lor de echipaj și, mai ales, pe oamenii de rang înalt înclinați către indisciplină – cel puțin, dacă au primit răni care par să-i scoată din funcție și să-i lase fără apărare. Războiul „face să dispară oamenii turbulenți“. Vai de cel care ar dori să-l suprime! El are, într-adevăr, datorită execuțiilor triumfale, o valoare purificatoare[639].

Marii potentați care au creat în China unități provinciale și un fel de mici națiuni, au făcut din război o industrie. De acum, ne apropiem de sfârșitul perioadei feudale. Prințul păstrează numai pentru el beneficiile materiale ale războiului. Anexează teritoriile

cucerite propriului său domeniu. Anexează în egală măsură și populații. De acum înainte, armata nu mai are nimic din acea grupare feudală care se duce, cu mare pompă și pătrunsă de spirit religios, să angajeze un turnir. Seniorii din perioada *Regatelor combatante* își conduc oamenii către Districtele de graniță barbare, pe care încearcă să și le supună. Ei poartă, împotriva triburilor trăind în afara legii chineze, războaie de cucerire în care vechile reguli ale bătăliei nu mai sunt valabile. Întreprind războaie coloniale, războaie de civilizare: poartă adevăratul război, inexpiabil și dur. Îi încorporează pe învinși în armatele lor, le adoptă tehnicile. Masa războinicilor lor nu mai este alcătuită din cavaleri, ci din aventurieri, din *bravi*, din coloniști. Armata lor, în care se luptă nu pentru gloria de a face prizonieri și singurul beneficiu al răscumpărărilor, ci pentru a ucide și a jefui, trece drept armată națională atunci când se îndreaptă împotriva armatei unui alt potentat, creator și el al unei unități provinciale. În China propriu-zisă, luptele dintre prinți par a fi conflicte de civilizație, Occident contra Orient, Sud contra Nord. Între Regatele combatante, campaniile sunt adevărate războaie în care se confruntă, în mod sângeros, rivalități de provincii, de culturi, de rase, de tehnici.

Atunci când Jin (540) a vrut să cucerească țara triburilor Rong din munți, care se luptau pedestru, a abandonat sistemul carelor de luptă și a organizat, pentru o tactică nouă, companii de pedestrași. A existat atunci un viteaz care a preferat moartea decât dezonoarea de a se lăsa descălecat[640]. O dată cu acest gentilom, erau lovite vechea ordine a bătăliilor feudale, nobilimea și sistemul feudal însuși. Și mai rău a fost când seniorul din Zhao (307), adoptând, pentru a-i învinge, tacticile războinicilor stepei, a creat un corp de arcași călare. El a trebuit să lupte împotriva unei rezistențe îndârjite a vasalilor săi, precum și a apropiaților[641]. Fapt semnificativ, tocmai printr-un grup de reforme realizate împreună, Qin (care avea să pună bazele Imperiului) a creat o armată de pedestrași și de călăreți echipați ușor, a modificat sistemul arendării terenurilor și, încetând să mai distribuie fiefuri, a stabilit o ierarhie militară bazată pe serviciile aduse. Din această ierarhie, o nouă nobilime avea să ia naștere[642]. Dar de acum înainte începe domnia unor tehnicieni, ingineri militari sau profesori de tactică. Acum sunt inventate mașinile de

război (înțeleptul Mei-di își datorează o bună parte din glorie invențiilor care-i sunt atribuite). Acum se perfecționează arta asediilor, în care se știe să se întrebuințeze apa, catapultele, turnurile rulante. Acum sunt imaginate o mulțime de viclenii de război, ambuscadele[643]. Războiul vizează distrugerea dușmanului. Qin nu-i pune pe prizonieri să plătească o răscumpărare care să-i reabiliteze: îi execută. Numeroase măceluri îi hrănesc prestigiul. Bătălia nu mai este un turnir care înnobilează. Numai succesul contează. El apare ca rezultat al unei arte magice și nu ca o consacrare a unui merit religios. În povestirile militare, miraculosul înlocuiește epicul. Tonului eroic i se substituie tonul romanesc. O morală a puterii tinde să se suprapună vechii morale a onoarei și măsurii.

Odinioară războiul conferea onoare, dar, pentru a fi războinic, trebuia să ai deja onoare. Numai un bărbat, major, în puterea vârstei, avea dreptul să poarte armele. Acela care, chiar și foarte tânăr, era admis în bătălie, devenea prin aceasta major. Invers, copiii, bătrânii, femeile, toți cei care erau pătați de un doliu, toți cei care, bolnavi fiind, erau impuri, erau excluși de la jocul armelor și al consecințelor lui. Nimeni nu ar fi îndrăznit să omoare un ciumat, să ducă în captivitate un bătrân, să expună unei contagiuni feminine trofeele virile care sunt urechile tăiate ale dușmanului[644]. Tot ceea ce nu putea fi angajat în vendetă nu putea nici participa la sau profita din turnirurile militare. De la încercările pregătitoare de tir cu arcul erau îndepărtați cu grijă marii ofițeri ai unei seniorii distruse, conducătorii unei armate învinse, oamenii trecuți, prin adopție, într-o familie străină[645]. Lupta avea valoarea unei încercări de puritate rezervate nobililor și celor puri.

Din contra, războaiele ambițioase de civilizare nu iartă pe nimeni: „Toți care au sau mai păstrează ceva forță sunt dușmanii noștri, chiar dacă sunt bătrâni... De ce să ne abținem să-i rănim din nou pe cei a căror rană nu este mortală?“[646]. Războiul, care vizează cucerirea, anexarea, refuză să admită vechile legi ale întâlnirilor feudale: el este o treabă utilă, o operă de plebeu; el repudiază arta cu valoare religioasă, dar cu randament ponderat, a nobililor soldați de odinioară[647]. Totuși, vechile principii, de pe vremea turnirurilor, s-au înrădăcinat în sufletul chinez: au format acolo un strat profund, care nu dispare atunci când dispare

noblețea feudală. Numai atunci când se află în fața barbarilor străini de legea chineză, chinezul se inspiră dintr-un sentiment al onoarei în care intră, într-un amestec caracteristic, un gust al pariului și un spirit de măsură, amândouă de o calitate aparte. În orice clipă este provocată soarta, având-se grijă, totuși, să nu se treacă peste destin. Dar, imediat ce el este depășit, o dezlănțuire furioasă îi succede moderației. Fără nici o tranziție, simțul onoarei, al valorilor protocolare, al echilibrului mișcărilor lente face loc, în aceste cazuri extreme, unei dorințe de putere imediată, dezordonată, nestăpânită. Acela care iese din regulă s-a condamnat singur și acționează ca un condamnat care a pierdut deja totul.

II. Nobilii la Curte

Principiile moralei militare îi inspiră pe nobili chiar și în existența lor civilă. Totuși, sub influența vieții de Curte, aceste principii capătă un nou aspect. O anecdotă drăguță [ea arată și (dacă pot să spun așa) partea de romantism dintr-o viață în care, din ce în ce mai mult, tindea să domine gustul pentru protocol] lasă să se întrevadă înrudirea și opoziția dintre virtuțile civile și cele militare. Un personaj din Zheng (540) avea o soră care era foarte frumoasă. Un nobil de origine princiară a cerut-o de logodnică. [Ritualurile de logodnă sunt ritualuri diplomatice: ele menajează, cu o curtoazie savantă, demnitatea celor două familii care se vor alia.] Un alt nobil de stirpe princiară a făcut familia fetei să accepte cu forța gâsca sălbatică ce constituie primul rit al logodnei. [Contractul de căsătorie este, în drept, bilateral; totuși cadourile, expresie a unei voințe unilaterale, servesc la legarea unor contracte.] Fratele, speriat de faptul că trebuia să decidă între doi rivali puternici, îl consultă pe ministrul din Zheng, Zou-chu. Zou-chu este un înțelept. El îl sfătuiește s-o lase pe tânăra fată să aleagă. [Logodnica, de drept, nu are să-și spună părerea; ea nu are voie nici să-l vadă, nici să-l cunoască pe viitorul soț; dar, în obiceiurile țărănești, logodna se încheie în cursul unei întreceri de cântece și dansuri de dragoste.] Cei doi pretendenți acceptă acest regulament. Unul, după ce s-a îmbrăcat în straie strălucitoare, vine, plin de politețe, să-și prezinte cu pompă cadourile la Curte. La rândul său, sosește și celălalt; este îmbrăcat

cu costumul de bătălie; trage cu săgeți în toate direcțiile; sare în carul său și pleacă: „Este un adevărat bărbat!" Cum este și firesc, fata îl alege pe militar. Totuși, vorbind despre civil, învins în întrecerea amoroasă, ea spune: „Într-adevăr, este frumos!"[648].

În anturajul seniorului se cuvine să fii frumos. La reuniunile de la Curte, „o toaletă perfect de frumoasă *deschide calea* (*dao*) și îți permite să ajungi departe", căci: haina-l face pe nobil. Toaleta este prima datorie a vasalului. El se îmbracă pentru prinț.

Bineînțeles, el nu poate rămâne dezbrăcat ca un sălbatic sau îmbrăcat pe jumătate ca un om de rând. Acei oameni nu se apropie niciodată de un Conducător și nu au deloc suflet. Un suflet deja puternic sălășluiește în corpul unui nobil. Ar însemna să și-l dea, lăsându-se văzut dezbrăcat. Nu se va dezbrăca deci decât în ocazii extreme, pentru a primi o pedeapsă sau pentru a se dedica pe de-a-ntregul unei puteri sfinte[649]. O femeie care adăposteste în corpul său farmece dăunătoare sau care slăbesc puterile (*niu de* = o virtute feminină) nu se va arăta niciodată goală[650] (doar dacă este vrăjitoare). În fața seniorului său, căruia nu dorește nici să-i slăbească, nici să-i contamineze sufletul suveran, vasalul va trebui, de obicei, să se îmbrace la fel de ermetic ca și o femeie. „Chiar și pentru a face un efort, își va păstra brațele acoperite; chiar și pe căldurile cele mai mari, își va ține pe el partea de jos a hainelor." Tunica sa trebuie să fie „destul de scurtă pentru a nu se târî prin praf", dar „destul de lungă pentru a nu i se vedea pielea dezgolită"[651].

Dar nu este suficient să fii îmbrăcat pentru a merge la Curte: ca să fii primit, trebuie să știi să te îmbraci. Zeng-zi și Zi-gong, discipolii lui Confucius, se prezintă într-o casă în care un prinț se află în vizită. Ușierul le spune: „Prințul este aici: nu puteți intra!" Cele două personaje, într-adevăr, coborând din trăsură, nu au avut timp să-și aranjeze hainele. S-au dus repede să se aranjeze într-un colț din grajd. Ușierul, imediat, dându-se la o parte din fața lor, le spuse: „Sunteți anunțați!" și, imediat ce au intrat, personajele cele mai distinse au venit în întâmpinarea lor. Prințul însuși (toaleta lor îi făcea onoare) le-a făcut onoarea, pentru a le arăta stima sa, să coboare o treaptă a scării[652].

Eleganța este obligatorie: ea constă în a purta îmbrăcămintea care corespunde rangului avut, care se potrivește cu anotimpul și circumstanțele, care este în raport cu demnitatea celor vizitați.

Costumul, în plus, trebuie să formeze un ansamblu armonios, în care toate detaliile sunt într-o secretă corespondență. „Un ofițer care are dreptul la o singură emblemă poartă genunchiere roșii și o agrafă neagră." „Centura nu are decât două degete lățime, dar pare de patru, căci înconjoară de două ori corpul." „Ea este din mătase prelucrată, tivită simplu pe margine și nu are borduri decât la extremități." „Este înnodată cu ajutorul unei paftale prin care se trece o panglică de mătase"[653]. „Gărzile prințului poartă, când sunt în dreapta sa, o tunică ornamentată cu blană de tigru și, când sunt în stânga, o tunică împodobită cu blană de lup." „Peste o (primă) tunică cu garnitură de vulpe argintie și ale cărei mâneci sunt împodobite cu leopard, se poartă o (a doua) tunică ce trebuie să fie din mătase negricioasă. Peste o tunică cu garnitură de blană de căprior și ale cărei mâneci sunt împodobite cu blană albăstrie de câine sălbatic, se poartă o tunică de un verde gălbui. Peste o tunică îmblănită cu miel negru, cu mâneci împodobite cu leopard, se poartă o tunică neagră și, în sfârșit, peste o tunică din vulpe galbenă, o tunică galbenă." Din contra, „peste o tunică împodobită (vulgar) cu blană de câine sau de miel, este interzis să se poarte o a doua tunică... (fiindcă) aceasta din urmă este făcută pentru a scoate în evidență frumusețea costumului". În vizitele de condoleanțe, mai trebuie adăugată o a treia tunică, pentru a nu se afișa o eleganță prea desăvârșită. Dar, *în prezența seniorului, se apare mereu cu cea de-a doua tunică, cea mai frumoasă* – în afară de cazul în care se ține în mână o carapace de broască țestoasă: sfințenia acesteia (ca și caracterul sacru al oamenilor în doliu) impune îmbrăcarea a trei haine[654].

„Tunica unui ofițer trebuie să fie confecționată dintr-una din cele cinci culori fundamentale, iar partea de jos (un fel de pânză cu care-și înfășoară coapsele) dintr-una din culorile intermediare corespondente." Se poartă tichii sau căciuli diferite pe durata doliului, a abstinenței, a necazului, când se tratează afaceri, când se stă la odihnă. Există o tichie specială, care servește la conferirea majoratului, căci tichia este partea cea mai nobilă a îmbrăcăminții: nu se scoate niciodată tichia în prezența unui Conducător, nu se moare fără o tichie corespunzătoare bine aranjată, iar capitolul privitor la tichie deschide cea mai sacră dintre cărțile rituale, *Yi li*[655]. Nu se pătrundea la Curte decât cu o combinație de haine de culori și proporții corecte. În plus, trebuia să se țină

în mână o tăbliță care, pentru un ofițer, era din bambus ornat cu fildeș, iar pentru un mare ofițer, din bambus împodobit cu mustăți de pește. Trebuie, în sfârșit, ca și centura să fie ornamentată cu pietre prețioase atârnate. „Cele din partea dreaptă trebuie să redea notele patru și trei ale gamei; cele din partea stângă trebuie să redea prima și a cincea notă." „În prezența seniorului (nici măcar moștenitorul desemnat) nu lasă să atârne liber și să sune pietrele prețioase de la centura sa." Numai clinchetul breloculului princiar trebuie să se audă. Dar, când nobilul se află în carul său, el aude o armonie de clinchete, iar când merge – cu o viteză și cu gesturi mereu măsurate – „aude sunetul pietrelor atârnate de centura sa: atunci, nici eroarea, nici viclenia nu i se pot strecura în suflet"[656]. Nobilul trebuie să fie brav și curat. În luptă, el trebuie să se dovedească bun (*shen ren* sau *liang ren*); la Curte, trebuie să-și dea osteneala să fie frumos (*mei ren*), căci frumusețea (*mei*) și puritatea (*jie* = curat, de soi bun) se confundă, și, de altfel, bravura nu se distinge de o ținută frumoasă[657].

Este nobil cine se comportă cu noblețe. Atunci când cineva poartă o îmbrăcăminte „făcută din douăsprezece benzi, așa cum anul are douăsprezece luni" – ale cărei „mâneci rotunde, imitând cercul", invită la „mișcări grațioase" – al cărei guler, croit în echer" și „cusătura dorsală, dreaptă ca o sfoară", reamintesc „spiritul de dreptate și corectitudinea" – și al cărei „tiv din partea de jos, orizontal ca și brațele unei balanțe în echilibru, pune sentimentele în repaus și inima în pace"[658], este posibil ca el să-și păstreze ținuta nobilă (*yi*), care face ca „un om să fie cu adevărat om". Bine îmbrăcat, nu riscă să fie comparat cu un șobolan care nu are decât blana sa, cu un animal cu mișcări dezordonate și demente[659]. Omul are un suflet pe care îmbrăcămintea îl modelează în mod corect, solid, care poate dura. Nu se aude în acest caz zicându-se: „Un om care este fără ținută! – Este posibil ca el să nu fie deja mort?" Dimpotrivă, despre un gentilom desăvârșit, care poartă pietre la ureche și a cărui tichie, împodobită cu perle, „strălucește precum constelațiile", se va spune că este „pentru totdeauna de neuitat". Nu este posibil ca manierele sale să nu fie „grave, maiestuoase, impozante, distinse"[660]. „Atunci când haina este așa cum trebuie să fie, ținuta corpului poate fi corectă (*zheng*), blând și calm aerul feței, conforme cu regulile, formulele și ordinele[661].

Numai atunci poate fi considerat cineva vasal de către prințul său, ca un fiu de către tatăl său și de către toți, ca un om desăvârșit. Ceremonia de majorat este realizată prin îmbrăcarea unei haine care-l face sacru pe gentilom și-l menește îndatoririlor elegante. Imediat ce este îmbrăcat și coafat ca un nobil, el poate lua parte la acele întreceri de ținută corespunzătoare, corporală sau verbală, care constituie viața la Curte.

Marea încercare de noblețe (căci nobilii sunt mai întâi niște războinici) este întrecerea de tir cu arcul; ea nu mai păstrează nimic din brutalitatea unei întreceri de îndemânare sau de bravură (în sensul vulgar al cuvintelor): este o ceremonie muzicală, reglată ca un balet, în care nobilul trebuie să se arate abil în saluturile frumoase și brav în hainele sale. Toate mișcările trebuie făcute în cadență, iar săgeata care nu a plecat pe nota potrivită nu poate să atingă niciodată ținta (sau cel puțin nu contează)[662]. „Arcașii, avansând, dând înapoi, învârtindu-se, întorcându-se, trebuie să *atingă inima* (*zhong*) regulilor rituale. Înăuntru, o corectă (*zheng*) atitudine a sufletului, pe dinafară, o dreaptă (*zhe*) atitudine a corpului, iată de ce este nevoie pentru a ține arcul și săgețile cu fermitate și cu grijă. Arcuri și săgeți ținute cu fermitate și cu grijă, iată ce permite să se spună că s-a atins centrul (*zhong*) țintei. Și astfel se face cunoscută Virtutea (*de*)“, nu numai Virtutea vasalului care trage, ci și Virtutea seniorului său – care numai ea poate să conducă săgețile la țintă: de aceea, suzeranul diminua, se spune, fiefurile acelor seniori ai căror vasali, nobili descalificați etalând spiritul incert de dreptate al stăpânului lor, nu știau să tragă drept și cu măsură în centrul țintelor[663]. Dar despre un prinț care toată ziua trage cu arcul fără ca „vreo săgeată să devieze“ („Oh! Ce demn de renume este acesta! – Ochii săi frumoși au o strălucire pură! – Și ce corectă este ținuta sa (*yi*)!“), se va spune imediat că poate domni; este frumos, este pur: „Poate să înlăture calamitățile!“ [Se știe că conducătorii antici expulzau necurățiile cu lovituri de săgeți.] La Curtea seniorului virtuos, vasalii trag care mai de care și toți cu curtoazia cea mai rafinată: „Clopotele, tobele sunt gata!... – Marea țintă este pregătită! – Cu arcurile întinse și săgețile fixate – arcașii se rânduiesc în cupluri! – «Îți ofer posibilitatea [*xien*: termen care se folosește pentru cadourile depuse ca ofrandă și provocările aruncate unui rival] să-ți dovedești arta!» – «Mă duc deci să ți-o dovedesc – iar tu vei bea la

rugămintea mea [*qi*, rugăciune adresată unei puteri sfinte, cu umilință, dar pentru a o constrânge să îndeplinească voia celui ce se roagă]!»“[664]. Rafinamentul este așa de mare, încât cupa (impusă învinsului ca o penitență și o reconciliere) nu-i este prezentată decât ca un omagiu. Gentilomul, „atunci când se străduiește să atingă ținta“, trebuie să se prefacă a nu căuta victoria decât din umilință, cu scopul de „a declina cupa“ și a ceda onoarea [onoare și cupă se spun cu același cuvânt][665]. Se trece cu generozitate celuilalt consolarea (*yang*) onorabilă, care este această cupă salutară cu o băutură (făcută să restaureze forțele declinante, dar) rezervată bătrânilor ce trebuie respectați. Duelul cu arcul, care are loc la Curte între oameni de onoare, menajează, în modul cel mai fin, susceptibilitățile. El comportă un număr infinit de genuflexiuni. Este o încercare de ținută și de disciplină mondene. Orice urmă de brutalitate sălbatică este retușată cu grijă. În spatele fiecărei ținte se află un om, dar nu este postat acolo pentru a primi loviturile; este pur și simplu însărcinat să strige: „Atins!“ cu o voce armonioasă și justă, pe nota pe care o dau muzicienii. Există un analist care marchează punctele și mai există și un conducător al tirului. El verifică numărul de săgeți ale fiecărei perechi de arcași și face să fie respectată ordinea; se ocupă de chemarea la ordine a celor care greșesc, cu ajutorul unei baghete. Astfel, regulile onoarei vor fi și mai ferme și, toți fiind pătrunși de ele, acestea vor putea reglementa viața de zi cu zi[666]. Dacă doi arcași rivali decid să se întâlnească pe câmp, ei vor trage unul într-altul, ca la comanda unei muzici, amândoi împreună. Și săgețile lor, amândoi ochind bine, se vor ciocni la mijloc de drum – fără să facă rău nimănui (cel puțin dacă ei au același număr de săgeți). Se poate întâmpla ca unul dintre ei, prea dornic de victorie, să ascundă o săgeată suplimentară. Celălalt va para lovitura delictuoasă cu ajutorul unei baghete. La care, „amândoi, plângând (de compasiune unul pentru celălalt) și depunându-și arcurile, vor face pe teren genuflexiuni față în față, invitându-se (să trăiască de atunci înainte așa cum trăiesc) un tată și un fiu“ și legându-se pentru totdeauna printr-un schimb de sânge (luat din braț)[667]. Întrecerile reglate de tir cu arcul slujesc la evacuarea spiritului de răzbunare. Cu ajutorul unor gesturi de loialitate, un vechi fond de violență și de trădare se diluează și scade; el se disimulează până la a părea obliterat. Fiecare își

compune o ținută exterioară nobilă. Acest veșmânt de loialitate [*zhong; zhong* (loialitate) se scrie cu semnul *inimă* și o imagine reprezentând săgeata înfiptă în centrul țintei] este sufletul oficial al nobilului, al ființei civilizate (*wen*: distinsă), al omului cu adevărat om (*ren*) care, la întâlnirea cu sălbaticii, știe să-și compună ținuta. „Regulile ceremonialului (*li*) ne arată, unele, cum să ne moderăm sentimentele, altele, cum să facem efortul pentru a le trezi. A da frâu liber sentimentelor, a le lăsa (pur și simplu) să-și urmeze panta, aceasta este calea (virtutea: *dao*) barbarilor. Calea pe care o impune ceremonialul este cu totul alta... Ceremonialul fixează gradele și limitele (exprimării sentimentelor și, ca urmare, sentimentelor înseși)“[668]. Din ținută, din simțul ținutei ies la iveală controlul, stăpânirea de sine. Viața de Curte, cu obligațiile etichetei și amenințarea perpetuă a răzbunărilor, este o școală de disciplină morală. Reglate minuțios de protocol, gesturile servesc la inhibarea impulsurilor. „Ritualurile previn dezordinea, așa cum digurile stau în calea inundațiilor“[669]. Vasalii, în loc să aibă un spirit tumultuos, învață să aibă un suflet ordonat. Ei își dovedesc calitatea sufletului și a destinului lor în aceste întreceri de gesturi elegante care sunt ceremoniile. Dacă doi seniori, prezentându-și tăblița, o iau unul prea de sus, altul prea de jos, dacă unul stă prea drept, iar celălalt prea înclinat, se poate spune imediat că aceștia vor muri sau își vor pierde rangul, căci „gesturile rituale (*li*) reprezintă substanța corporală (*di*: corpul, fundamentul, baza materială) a (ceea ce face) ca nobilul să trăiască sau să moară, să-și păstreze sau să-și piardă fieful. Viitorul este judecat după maniera de a merge la dreapta și la stânga, de a se întoarce, de a avansa, de a da înapoi, de a se înclina sau de a se redresa“[670]. Asalturile de politețuri permit definirea și clasarea destinelor: de aceea turnirurile de gesturi rituale pot prezenta, cu valoarea unor încercări, alura unui concurs de ghicitori mimate. Atunci când, pentru a recunoaște printre fii pe cel care merită să-i succeadă tatălui, care tocmai a murit, se consultă carapacea broaștei țestoase, se întâmplă ca ea să răspundă cu un șiretlic poznaș: „Să se spele toți pe corp și pe cap, să-și atârne la centuri pietre prețioase și atunci va exista un semn!“ Cinci dintre frați se vor spăla și se vor împodobi imediat, dar cel de-al șaselea știe foarte bine că acestea sunt gesturi interzise de ținuta de doliu; el are grijă să rămână murdar și fără podoabe; acestuia îi va reveni

moștenirea (fără ca divinitatea să mai fie nevoită să dea vreun semn suplimentar)[671]: dacă a descoperit capcana mondenă a țestoasei, înseamnă că el este pătruns de sensul convenientelor. Este limpede că posedă virtuțile ce-i sunt cerute unui fiu. Cunoscând valoarea ritualurilor, el poate dovedi că s-a născut gentilom.

Virtutea sufletului se afirmă în mimica curtenească, tot așa cum odinioară se dobândea în dansurile sacre. Se cânta dansând, puterea ritualurilor nefiind completă decât dacă vocea însoțea gesturile. Dar vocea este sufletul însuși și, dacă este așa, înseamnă că, mai mult decât prin ținuta corpului, sufletul este modelat de cântece. Ceremonialul, pentru a-l desăvârși pe omul de onoare, acționează mai puțin decât muzica. Viața militară sau viața de Curte, dansurile războinice sau baletele mondene, mai mult decât o școală de ținută, sunt o școală de intonație. Totuși, dacă invectiva și rugăciunea animă gesticulația combatantului, aceasta din urmă (tehnic vorbind) poate părea că joacă rolul esențial. Războinici la început, nobilii își dovedeau valoarea atunci când își ofereau prințului *serviciul*: de aceea, primele arte liberale, ca dată de apariție, au fost tirul cu arcul și conducerea carului. Totuși, știința limbajului frumos a sfârșit prin a deveni prima în rang din artele nobile, iar *sfatul* prin a căpăta mai multă valoare decât *serviciul*. Viața de la Curte se desfășoară în ceremonii și vorbe frumoase dar, mai mult decât orice întrecere, turnirurile oratorice par acolo foarte eficace: ele sunt deopotrivă întreceri cântate. În anul 545, seniorul din Zheng l-a primit la dineu pe Zhao Mong, un personaj important din ținutul Jin, căruia Zheng dorea să-i intre în grații[672]. Ducele de Zheng era înconjurat de principalii săi nobili de la Curte. Zhao Mong i-a rugat să cânte „pentru a desăvârși favoarea pe care o primea (de la prințul din Zheng: căci cântecele constituie un omagiu) și, de asemenea, pentru a-i arăta sentimentele lor". Toți, într-adevăr, și-au dezgolit sufletul, dar nu inventând versuri, ci alegând, pentru a le cânta, câteva versuri din *Shi jing*, o intenție secretă și intonația cântărețului adaptându-le circumstanțelor reuniunii. La fiecare cântec, Zhao Mong răspundea printr-un scurt comentariu, indicând interpretarea pe care *el personal* înțelegea s-o dea acelor omagii redate în versuri. Ze-zhan, principalul personaj din Zheng, a fost

primul care și-a plătit tributul. El a cântat: „Lăcusta de pe pajiști strigă – iar cea de deal sare! – Atât timp cât nu mi-am văzut seniorul – inima mea neliniștită, oh! freamătă – Dar imediat ce-l voi vedea – imediat ce cu el mă voi uni – atunci inima mea va avea liniște!" [Este un cântec de dragoste, dar prin el trebuie înțeles: Zheng nu cere decât să se unească cu Jin, ascultând de prima chemare a acestei țări bogate, pe care o stăpâniți, seniore, dumneavoastră, al cărui prestigiu îmi tulbură inima.] Iar Zhao Mong răspunde: „Cu adevărat perfect! Dar este vorba despre un Conducător (demn de a administra) un Stat, cât despre mine, eu nu am nimic care să poată (să mă facă) să fiu egal cu el" [= accept elogiul vostru pentru țara mea; în ceea ce mă privește, îl declin]. Bo-you (un nobil puternic, de neam, turbulent) cântă: „Prepelițele merg în cupluri – iar coțofanele perechi. – Dintr-un om lipsit de bunătate (*leang*) – îmi voi face frate? – Coțofanele își iau zborul în perechi – iar prepelițele în cupluri... Dintr-un om lipsit de bunătate – oare-mi voi face un senior?" [Este tot un cântec de dragoste. Bo-you sugerează (sens deturnat aparent, interpretare diplomatică) că o împerechere trebuie să fie bună; înțelegeți dacă vreți (este tot ce pot spune oficial): „Sper că o alianță între Jin și Zheng (așa cum este el guvernat acum) va fi bună!" Dar (sens deturnat ascuns) înțelegeți (dacă acceptați ideea de a vă lega în secret de mine): „Zheng este guvernat de oameni fără virtute cărora nu le recunosc puterea."] Iar Zhao Mong răspunde [el nu are nici o încredere în succesul intrigilor lui Bo-you]: „Tot ceea ce ține de problemele sexuale nu trebuie niciodată (să se audă că a) trecut pragul (apartamentelor private), cu atât mai mult cu cât este în plin câmp! Iată lucruri pe care nimeni nu le poate asculta! [= nu ascult, nedorind să fiu bănuit că înțeleg, nici măcar pe jumătate, subînțelesurile voastre]." Apoi a fost rândul lui Zi-xi: „Glorioasele lucrări din Xie – ducele de Shao le conduce! – Pe teribilii conducători ai armatei – ducele de Shao îi inspiră!" [Cântec militar preamărind conducătorul unei expediții: Zhao Mong va avea imprudența să ia toată lauda pentru el?] El replică: „În realitate, despre un prinț este vorba [la un prinț trebuie raportate toate meritele preamărite de cântec; tot așa și gloria succeselor actuale ale ținutului Jin (unde eu nu sunt decât ministru) trebuie să-i fie atribuită numai prințului din Jin], cât despre mine, ce-am putut eu face?" [= N-o să puteți să mă

păcăliți, spunând că-mi lipsește loialitatea.] Apoi a fost rândul lui Ze-chu să cânte [care va deveni principalul consilier al lui Zheng; Ze-chu este în termeni buni cu Ze-zhan; el se retrage și reia o temă exprimată de acesta, dar, dacă pot să spun așa, pe un ton mai jos]: „Duzii din vale, ce forță! – Frunzișul lor, ce frumusețe! – Îndată ce-mi văd seniorul – bucuria mea nu cunoaște margini! – Acela, deci, pe care-l iubesc, în adâncul inimii mele – este prea departe pentru a se gândi la aceasta! – El, pe care-l stimez din adâncul inimii mele – pe el când îl voi putea uita?" [= Nu am calitatea de a vă arăta bucuria unei alianțe menținute prin intermediul vostru, dar vă pot spune că sunteți un adevărat gentilom (*jun zi*: senior) a cărui amintire o voi păstra.] Zhao Mong [care și-a arătat deschis loialitatea, nu și-a abandonat atitudinea prudentă, dar nu merge până acolo încât să nu accepte omagiile fără pericol] îi răspunde lui Ze-chu: „Îmi permit să accept pentru mine [nu, cu siguranță, versurile în care expresia *jun zi* este întrebuințată, ci] ultima strofă [în care înțeleg că mă asigurați de prietenia voastră personală]." Yin-duan cântă atunci: „Greierul este în sală – iar anul este pe sfârșite! – Noi deci de ce să nu sărbătorim? – Zilele și lunile zboară. – Totuși să păstrăm măsura – și să ne gândim la starea noastră! – Să iubim bucuria fără nebunie! – Un om brav este circumspect!" Iar Zhao Mong: „Perfect, cu adevărat! Este vorba aici despre un om care-și va păstra domeniul: pentru mine, este ceea ce sper [de aceea, voi fi (în orice împrejurare) moderat și circumspect!]." Și, în sfârșit, Gong-suan Duan cântă: „Presurelele din dud zboară de colo-colo! – Penele lor, ce strălucire au! – Acești gentilomi sunt amabili – ei vor primi darurile Cerului!" Acesta era un cântec de masă, potrivit pentru a încheia seara. Zhao Mong replică: „Nici turbulenți, nici aroganți! Darurile Cerului și-ar putea lua zborul"?... Întrecerea se terminase: asistenții au numărat punctele. Meritele fuseseră clasate, destinele puteau fi prezise: „Bo-you va fi executat într-un mod infamant. Cântecele exprimă sentimentele sufletului. – Sentimentul său (l-a împins) să-l vorbească de rău pe prințul său... Familiile celorlalți șase (cântăreți – care și-au arătat un suflet loial) vor rămâne (înfloritoare) timp de mai multe generații. Cea a lui Ze-zhan (care a cântat ca un ministru înțelept) va dispărea ultima. El era în rangul cel mai înalt și a știut să se plece. Familia lui Yin-duan [Zhao Mong după cântecul lui Yin-duan, ca și după cel al lui

Ze-zhan, a spus: „Perfect"] nu va dispărea decât înaintea (celei a lui Ze-zhan), căci el a lăudat moderația în bucurie." Vasalii, cântând, și-au onorat prințul și pe musafirul său, dar, în timp ce ei rivalizau în inteligență cu reprezentantul unei seniorii învecinate, rivalizau și între ei, perfizi sau loiali, avizi sau circumspecți, iar o dată încheiată această întrecere cântată în versuri cu subînțelesuri diplomatice, fiecare dintre ei, exprimându-și sentimentele sufletești, își fixase soarta sa și pe cea a neamului său. Fidelitatea se dovedește, noblețea de dobândește în întrecerile oratorice. Un capitol din cartea *Shu jing* (unul dintre cele mai supărător de modernizate, dar fragmente de cânt sunt anexate acestuia) nu ni-l arată oare pe Yu cel Mare (viitorul suveran) învingându-l pe Gao-yao (viitorul ministru), după ce se întrecuse cu el în elocvență la marile tratative la care a prezidat Shun?[673].

Cuvântul leagă destinul. Numai acela care știe să vorbească este nobil și-și poate servi prințul atât în consiliul seniorial, cât și în cursele rivale sau întrevederile seniorilor. „Nu fi niciodată ușor la vorbă! – Nu spune: «Și ce dacă!» – Nimeni, afară de tine, nu-ți poate stăpâni limba: – nici un cuvânt nu trebuie să-ți scape! – Orice cuvânt atrage după sine riposta – și orice faptă, răsplata!"[674]. A spune înseamnă a face și chiar a fi făcut, căci acela care vorbește „fără ca să i se poată replica"[675] este cu siguranță inocent, dar, în schimb, ești vinovat dacă nu ai nici talentul să vorbești bine, nici un avocat care să știe să vorbească în locul tău. Prințul din Wei (631) este acuzat de fratricid, învinovățire destul de uimitoare date fiind obiceiurile feudale: dar seniorii din Jin (care sunt cu ochii pe Wei) își dau aere de hegemoni și pretind că fac să domnească dreptatea în numele suzeranului. Jin pune mâna pe inculpat și-l judecă. Nu-l face să se înfățișeze în persoană: loialitatea sau lipsa de loialitate a vasalilor sunt suficiente pentru a dovedi puritatea sau mârșăvia stăpânului lor. Un fidel încadrat de un avocat (*fu*) și un specialist în procedură (*tai she*) ia locul stăpânului său ca acuzat (*zuo*). Acest trio nereușind să facă să triumfe cauza prințului din Wei, prințul este imediat întemnițat ca fiind vinovat, dar, mai întâi (drept onorarii!) sunt condamnați la moarte apărătorii săi: doi sunt executați pe loc, avocatul beneficiind de o amânare a pedepsei, căci el trebuia, în apel, să pledeze în fața suzeranului[676]. Este drept ca vasalii să plătească pentru faptele seniorului și stăpânul pentru vorbele fidelilor săi. Grupul

feudal formează un tot solidar. Faptele Conducătorului pătează onoarea vasalilor, virtuțile sale le dau un spirit elocvent, nelegiuirile sale îi lipsesc de orice autoritate verbală. Fidelii sunt purtătorii de cuvânt ai seniorului și îl reprezintă. Fiecare dintre ei este chemat să joace, cu toate primejdiile sale, rolul de herald sau, mai de grabă, cel în care se reflectă cel mai bine Virtutea Conducătorului este desemnat să fie heraldul senioriei. Qi a învins Lu și l-a privat de câteva domenii; cei doi prinți (499)[677] se întâlnesc cu scopul de a-și jura o nouă prietenie, dar Qi dorește să reducă Statul Lu la un soi de vasalitate. Taberele prinților sunt stabilite în câmpie; se ridică o movilă de pământ, pe care se urcă pe trei trepte: acolo va fi jurat tratatul. Qi (care este cel mai puternic și învingătorul) trebuie să jure primul; redactarea jurământului îi aparține. Dacă acesta nu-i satisface pe oamenii din Lu, ei vor trebui, pe loc, să improvizeze o contra-clauză. Este important ca ei să-și păstreze pe deplin sângele rece: trebuie ca prințul lor să fie secondat de un herald de o loialitate de nezdruncinat. Prințul din Lu se face asistat de Confucius. Prințul din Qi aduce cu el un personaj renumit, Yen zi, care este abil în discursuri, dar mai degrabă viclean decât loial: Yen zi este, într-adevăr, celebru prin șiretenia și stratagemele sale. [A reușit să-l scape dintr-o singură lovitură pe prințul din Qi de trei *bravi* care ar fi putut deveni turbulenți, și acesta, pur și simplu, propunându-i să-i dea o piersică celui mai viteaz dintre ei. Nu erau decât două fructe de dat ca premiu. Bineînțeles, s-a avut grijă să fie poftiți, mai întâi, să vorbească cei ale căror isprăvi aveau mai puțină strălucire, și imediat au fost lăsați să ia piersicile. Cel mai curajos s-a sinucis, o dată ce s-a văzut frustrat de onoarea turnirului. Din spirit de onoare, ceilalți doi l-au imitat.] Fiecare prinț are asistentul pe care-l merită. Ducele din Qi nu cunoaște măsura. Iubește fastul: Curtea sa este plină de cântărețe, de dansatoare, de bufoni. Yen zi, favoritul său, care este foarte priceput să inventeze tot felul de bufonerii tragice, este un pitic. Acest năpârstoc disprețuiește ritualurile; nu cunoaște arta de a urca cu demnitate treptele unei scări și de a merge cu coatele întinse, zburând în serviciul stăpânului. Este partizanul politicilor pozitive și nu al formelor religioase. Lu nu are decât o modestă Curte, dar este patria tradițiilor rituale. De aceea, un înțelept, un gigant, apostolul sincerității, Confucius însuși, este cel care îl asistă pe prințul din Lu. Cei

doi prinți urcă pe movila tratatului și se așează față în față, izolați și fără arme: puteri nude. Vasalii stau într-o parte, iar la baza treptelor stă asistența. Odinioară, într-o întâlnire asemănătoare, și pe vremea când Qi mai dorea să-i impună lui Lu un tratat dezastruos, s-a găsit în tabăra lui Lu un voinic care, urcând toate treptele movilei, s-a dus să-l amenințe cu pumnalul pe ducele din Qi, smulgându-i un jurământ neașteptat. Qi avea, pe-atunci, un prinț și un ministru înțelepți; aceștia au executat cu o loialitate scrupuloasă jurământul impus prin forță: a fost o reușită pentru Qi. Dar timpurile s-au schimbat, victoria este tot de partea lui Qi; cu toate acestea, loialitatea și consilierul loial sunt de partea lui Lu. Deci, Qi este acela care, căutând să confirme prin violență o victorie pe care înțelepciunea n-a meritat-o, va încerca să-l intimideze pe prințul din Lu, izolat pe movilă. Un ofițer propune să fie chemați dansatorii: „Da", spune prințul din Qi. Imediat avansează o masă de fanioane, sulițe și halebarde, într-o hărmălaie de tobe și de strigăte. Dar nimic nu mișcă sufletul loial al lui Confucius. „Cu un mers rapid, el urcă (primele) trepte ale movilei, dar nu și pe cea din urmă, și-și ridică în aer mânecile." Eticheta nu-i permite unui vasal fidel gesturi mai violente. Dar, când vasalul are simțul ținutei, el posedă și arta cuvântului. Urcat pe a doua treaptă, Confucius vorbi. Yen zi nu a avut nimic de replicat. Datorită talentelor heraldului său, Lu l-a învins pe Qi; o contra-clauză a fost inserată în tratat, care promitea înapoierea domeniilor confiscate; și (orice întrecere între prestigii princiare implicând o pedepsire a învinșilor – care sunt vinovați) Confucius, pentru a marca triumful dreptului, poruncește o execuție. Tradiția hagiografică pretinde că el a pus să fie sfârtecați bufoni și pitici: nu era acesta modul cel mai bun de a nimici apărarea unui prinț neloial și dușman al ritualurilor, al cărui ministru nu putea fi decât un pitic și un bufon? Sufletul princiar vorbește prin vocea heraldului și el este acela care, în aceste turniruri oratorice care sunt întrevederile Conducătorilor, cucerește, pentru seniorie, glorie sau rușine. Consilierul orator, în vremea în care bătălia nu poate urmări decât niște victorii cucerite doar pe jumătate, este, mai mult decât generalul, marele cuceritor de prestigiu și adevăratul secund al seniorului.

Mai mult decât în război, solidaritatea grupului feudal se stabilește în adunările de la Curte. Vasalii i se închină prințului în

ședință de consiliu. Toată înțelepciunea lor o au de la prinț; ei i-o restituie sub formă de sfaturi. O seniorie este pierdută dacă toți vasalii și toți consilierii nu sunt animați de aceeași virtute. „A părea de acord și a se denigra – ah! acesta este cel mai rău lucru!" „A împuia capul Curții cu vorbe"[678] nu folosește la nimic dacă sufletele nu sunt la unison; din contra, trebuie ca fiecare „să știe să-și asume responsabilitatea (*jiu*: efectul nociv sau fast)" sfaturilor pe care le-a dat sau pe care alții le-au preconizat, dar la care seniorul, în numele tuturor, a aderat spunând „da". Atunci când un sfat este adoptat, toți consilierii sunt condamnați să-l execute, numai dacă nu au avut grijă să-și decline responsabilitatea. Dar a repudia o decizie care, în principiu, nu poate fi decât unanimă, înseamnă a te izola de grupul feudal, a te pune singur la stâlpul infamiei, înseamnă a te blama singur riscând să-i blamezi pe egalii tăi și pe senior. Mustrarea (*jian*) – sfatul contrar – este un act de neconceput într-o seniorie prevăzută cu un destin bun. Ea este o datorie, o datorie funestă, în consiliul unei seniorii care este în declin. Vasalul care pledează împotriva celorlalți se condamnă să ispășească efectul nociv al deciziilor pe care el le repudiază. Sfatul adoptat de trei consilieri constituie unanimitatea consiliului. Un protest, repetat de trei ori, atrage asupra deciziei un soi de opoziție suspensivă; ea dezleagă provizoriu sorții, dar angajând destinul protestatarului. Acesta trebuie să se retragă, să-și părăsească funcția, să se expatrieze: el trebuie să ispășească ceea ce impută altora drept greșeală. A accepta nu ar însemna decât „a rămâne pentru a urî" și pentru a arunca asupra actului hotărât un destin nefast[679]. În afara unor cazuri extreme, opozantul trebuie să evite să arunce anatema asupra celorlalți și să se excomunice pe el însuși. Atunci când vasalul al cărui sfat a fost respins părăsește țara, el rupe legătura cu patria sa și cu strămoșii săi: nu poate lua cu sine vasele de care se servea pentru ritualurile patrimoniale. Își pierde zeii. „De îndată ce a trecut frontiera, el nivelează un teren și ridică o movilă. Își întoarce fața către țara sa și se lamentează. Îmbracă o tunică, ceva pentru partea de jos, o tichie fără ornamente, de culoare albă și lipsită de bordură colorată [ținută de doliu]. Poartă încălțări din piele netăbăcită, rezemătoarea căruței sale este acoperită cu o blană de câine alb, caii atelajului său nu au coama tăiată. El însuși nu-și mai taie unghiile, barba și părul. Atunci când se așează la masă, se abține

să mai facă libațiuni [este exclus de la comuniunea zeilor]. Se abține să spună că nu este vinovat [se abține, în egală măsură, să spună că este vinovat: numai un Conducător are suficient suflet și autoritate pentru a putea să se mărturisească în mod formal vinovat]. Soțiile sale (sau cel puțin soția principală) nu mai sunt admise lângă el [viața sa sexuală și relațiile-i de menaj sunt întrerupte]. El își reia hainele obișnuite numai după ce au trecut trei luni"[680]. Vasalul expatriat poartă doliu după patria pierdută, dar și propriul său doliu. El rupe legăturile strămoșești și se desparte de personalitatea sa de până atunci. Atunci când, după trei luni, își depune însemnele doliului, el a sfârșit să mai fie omul unui anumit senior și al unei anumite țări. Pentru a înceta să mai fie opozant, el trebuie să moară față de patria sa. În toată perioada în care poartă îmbrăcămintea de doliu și se supune abstinenței, el își ține seniorul sub amenințarea unui gest de sinucidere. Această amenințare are o putere cumplită și este suficientă, chiar îndreptată asupra unui străin, pentru a constrânge orice voință. Un vasal al lui Chu a reușit să obțină, pentru stăpânul învins, ajutorul armatelor din Qin jelindu-se timp de șapte zile, sprijinit de un zid al palatului princiar, fără ca sunetul glasului să-i fi încetat o clipă, nici vreo linguriță de băutură să fi pus în gură[681]. Când vasalul opozant se surghiunește și postește, el încearcă să-l determine pe seniorul său să respingă proiectele cărora el însuși refuză să li se asocieze. În cazuri urgente, el poate să întrebuințeze o procedură mai brutală. Prințul din Jin, dus de nas de soția sa, fiica prințului din Qin, îi eliberează pe generalii din Qin pe care-i învinsese și-i făcuse prizonieri. Un vasal sosește, *îl dojenește* pe prinț, apoi „scuipă pe pământ, fără să se întoarcă"[682]. În felul acesta, el aruncă cel mai real dintre blesteme asupra deciziei prințului; de acum înainte, o alternativă teribilă i se impune seniorului: el trebuie fie să renunțe la decizia blestemată (ceea ce făcu prințul din Jin), fie să-l omoare pe vasalul său, asumându-și astfel toate responsabilitățile unei execuții pe care acesta a provocat-o în mod deliberat. Dar, fără a atrage asupra sa pedeapsa, un vasal fidel poate să-l scape pe seniorul său de soarta rea pe care o atrage o hotărâre nepotrivită: pentru aceasta, este de-ajuns ca adversarul să strige, arătându-i printr-un gest pe consilierii celeilalte părți: „Aceia vor fi vrut-o!"[683]. Dacă seniorul le urmează sfatul, dar are prudența de a schița un gest de

reținere, se va putea, în cazul unei nereușite, să se șteargă actul nefast suprimându-se consilierii pernicioși. Se transferă asupra lor calamitatea[684]. Fără îndoială este mai măreț din partea seniorului să-și revendice el întreaga responsabilitate și să spună: „Generalii și miniștrii nu reprezintă decât brațele și picioarele mele", dar dacă, teoretic, senioria nu are decât un suflet, cel al Conducătorului, și dacă, în principiu, sfatul trebuie să fie unanim, practic, principala utilitate a reuniunii de Curte este aceea de a fixa un responsabil pentru fiecare sfat: de atunci înainte, cuvintele pronunțate nu mai angajează soarta într-o manieră iremediabilă, într-un singur sens. Unele căințe devin posibile și sunt desemnate deja victimele ispășirilor care se pot impune. În timpul consiliului ca și în timpul bătăliei, se încearcă diminuarea responsabilităților, căci toată lumea ezită să se angajeze în mod irevocabil. Tocmai pentru faptul că orice cuvânt leagă destinul și dezvăluie sufletul gol-goluț, fiecare consilier încearcă nu să vorbească fără să spună nimic, ci cel puțin să nu se exprime decât cu ajutorul unor formule proverbiale. Acestea atrag respectul prin caracterul lor tradițional; dar dacă tradiția le-a consacrat, pe de altă parte ele nu au decât o valoare neutră și mai ales sunt susceptibile de interpretări variate. Idealul este ca acest sfat să capete forma unei întreceri de proverbe, iar decizia să aibă aspectul unui rebus. Ducele Xian din Jin (659) deliberează pentru a ști dacă-i va încredința comanda oștilor fiului său mai mare. Acesta este moștenitorul desemnat. El are la Curte partida sa. O altă partidă este formată în jurul favoritei ducelui Xian, care nutrește pentru fiul mai mare al acestuia o ură de mamă vitregă. Această partidă propune numirea tânărului prinț ca general; este cel mai bun mijloc de a-l distruge. Dacă el comite crima de a fi învins, înseamnă că este vinovat. Va fi vinovat, este deja, dacă, învingător fiind, se expune bănuielii de a vrea să întrebuințeze împotriva tatălui său prestigiul pe care i-l dă victoria. Prietenii tânărului prinț caută să-l facă să scape de această încercare. Ducele din Jin ia decizia: dă fiului său mai mare comanda trupelor, dar atunci când îi conferă și hainele de general, s-a văzut că tânărul prinț va avea de purtat un veșmânt din două bucăți diferite și o jumătate de cerc de metal. Cinci excelenți consilieri se străduiesc atunci să pătrundă sensul acestui rebus format de îmbrăcăminte. După interpretarea unora, rezultă că prințul trebuie să meargă cu hotărâre drept înainte, dar după

alții aceasta înseamnă că el trebuie să evite bătălia. Subtilitatea discursurilor care s-au ținut atunci ne dă o idee înaltă despre talentele oratorii ce i se cer unui consilier[685]. Este destul de curios de constatat că intriga angajată sub acoperirea acestor deliberări pompoase în Consiliul de Stat era manevrată în secret de un bufon, care era un fel de consilier intim. Nebunii, cântăreții, bufonii[686] au jucat la Curțile feudale un rol care a crescut pe măsură ce seniorii, transformați în potentați, își arogau o maiestate mai pretențioasă: ei nu tolerau bine decât sfaturile secrete și deghizate. Arta apologului, a cărei tradiție era deținută de bufoni, le permitea să dea dojenilor lor o turnură cu adevărat indirectă. Și, în rest, ei nu vorbeau în numele unui grup feudal, iar vorbele lor nu aveau acea greutate teribilă pe care o are cuvântul unui vasal căruia i se impunea o sinceritate brutală. La Curte ca și la război, specialiștii au tins să-i înlocuiască pe nobili. Oameni de proastă condiție, dar instruiți în tehnica cântărilor și pregătiți să inventeze povești, i-au înlocuit în favorurile Conducătorilor pe vasalii pe care numai noblețea îi făcea abili în arta de a vorbi și al căror suflet sincer se cunoștea după felul cum întrebuințau numai versurile-proverbe și formulele rituale în care era consemnată înțelepciunea strămoșilor.

Nu știi să te îmbraci bine, să te comporți și să vorbești bine, nu ești înțelept, nu ești nobil, decât dacă deții, depus în tine, ceva din sufletul seniorului. Gentilom este acela care mănâncă mult și care știe să mănânce. Este acela care mănâncă resturile de la masa Conducătorului și cu care trebuie să se hrănească, numai un senior având suficient suflet pentru a putea să se prefacă a dispreţui mâncarea și să se mulțumească cu virtutea ofrandelor. Acelora care se lăudau că aparțin unui neam în care, de multe generații, s-au bucurat de un fief și au mâncat dintr-un venit nobil, le plăcea să repete acest adagiu vechi: „*Si er bo xiu*". Această formulă, odinioară, a avut probabil sensul de: „Nu lăsați carnea mortului să putrezească!" Dar, în timp ce oamenii cu sentimente distinse vedeau aici un sfat cinstit: „[Lăsați exemple înțelepte care], chiar și după moarte, nu se strică deloc!", cei mari preferau să înțeleagă: „[Într-un neam nobil] nici moartea nu aduce vreo corupere, [familia rămânând în viață și puternică]" și, fără nici o îndoială, ei ar fi dorit ca acest lucru să fie exact și să se poată spune: „După

moartea sa [trupul unui om mare] nu este supus coruperii“[687] – atât este de adevărat că aceleași idei care determină inventarea ritualurilor datorită cărora se evită mortului oroarea unei descompuneri lente, pot conduce și la dorința conservării fără sfârșit a cadavrului, iar (după lente transpuneri) la transformarea lor, în sfârșit, în simple precepte de morală. Nobilii din perioada feudală erau frumoși și curați la suflet și la trup pentru că hrana lor era pură și bogată, pentru că mâncau curat mâncăruri bine preparate și pentru că mâncau alături de prințul lor. Își interziceau un număr de alimente[688]: măruntaie de lup, rinichi de câine, creier de purcel de lapte, intestine de pește, târtiță de gâscă domestică, stomac de cerb, pipotă de dropie, ficat de pui. Tocătura o amestecau cu ceapă primăvara, iar toamna, cu muștar. La supa de prepeliță sau de pui și la carnea de potârniche, adăugau știr; mai adăugau ierburi aromate, dar niciodată știr, la pui și la fazani (când îi frigeau), precum și la plătică și la biban, pe care îi găteau la abur. Atunci când consumau carnea de vacă tăiată felii, o garniseau cu ghimbir. Carnea de elan, de cerb, de mistreț și de dam era servită fie tăiată felii bătute și uscate, fie crudă, dar, în acest caz, tăiată în felii foarte subțiri. Ca mâncăruri delicate, aveau carnea de melci tăiată și conservată în oțet, fiertura de orez amestecată cu supă de fazan, supa de orez glutinat, măcinat mare, amestecată cu supa de iepure și de câine, peștele umplut cu știr și cu icre conservate în sare. Ca băuturi fermentate, se bea apă oțețită și suc de prune. Se curăța pielița de la piersici pentru a o face verzuie și strălucitoare ca fierea (fierea este sediul curajului). La mesele cele mai distinse figurau și broaștele țestoase la grătar, muguri de bambus și stuf, crapi tocați: aceste mâncăruri erau în mod deosebit potrivite pentru a servi un militar căruia i se oferea, pe deasupra, o bucată de sare în formă de tigru[689]. Felurile de mâncare trebuiau servite și consumate într-o ordine fixă. Mâncărurile din carne, de exemplu, erau aranjate în cinci rânduri: se termina cu vânatul, pe care-l preceda peștele. Ustensilele de masă erau așezate în conformitate cu niște reguli stricte. Peștele fiert era prezentat cu coada întoarsă către mesean, dar în așa fel încât spatele, vara, să fie pe partea dreaptă, iar iarna, burta. La masa princiară, ciocul amforelor era îndreptat către prinț, iar la altă masă, către invitatul principal. Toate sosurile sau băuturile compuse din mai multe substanțe erau luate cu mâna dreaptă și

se punea în partea stângă. Era interzis să se mănânce meiul altfel decât cu o lingură, să se bea supele fără a se mesteca ierburile, să se bea saramura ca și cum ar fi fost prea săracă în sare, să se arunce (cu baghetele) orez în aer pentru a fi răcit sau să fie rostogolit în bulete pentru a fi mai rapid înghițit. Nu se înșfăcau bucățile ca dintr-o pradă și nu se aruncau oasele la câini[690]. Atunci când se mânca pepene, era crăpat în două și acoperit cu un prosop, dacă era pentru un prinț; era de asemenea crăpat în două, dar se făcea economie de prosop, dacă era pentru un mare ofițer. Pentru un simplu nobil, se limitau la tăierea părții inferioare. Cât despre oamenii din popor, ei tăiau pepenele cu dinții[691]. Trebuia, de asemenea, să se evite a avea mâinile asudate, a face zgomot sau grimase cu gura. Se rupea carnea fiartă cu dinții, iar cu degetele carnea uscată. Nu erau puse la loc în mâncare bucățile de pește ce erau scoase din gură[692]. Nu se clătea niciodată gura înainte ca stăpânul casei să se fi atins de toate felurile de mâncare; trebuia să începi să mănânci înaintea lui și să nu termini, atât timp cât el nu a terminat; la masa unui Conducător (trebuia avut grijă) să eviți a părea gurmand și toată lumea era atentă să se așeze pe rogojină stând puțin mai în spate[693]. Dar, imediat ce gazda își curăța cu degetele colțurile gurii, toți terminau masa bând și, după ce se ofereau să strângă, mulțumeau spunând: „Suntem plini!“ Totuși, nu se cuvenea să se retragă „dansând și țopăind“. Cei care suportau rău băutura erau amenințați cu „berbecul fără coarne“; un supraveghetor și un cenzor îi chemau la ordine. „Invitații noștri, când sunt beți, – unul urlă, iar altul vociferează! – Răsturnând vasele și oalele noastre – ei dansează, cu corpul împleticit!“[694]. Dacă nici un invitat „nu-și poate permite să nu se declare sătul“, toți, pe de altă parte, trebuie să se prefacă doar că gustă din mâncăruri. Carnea, la mesele ce sunt oferite de marii Conducători, este tăiată și nu fărâmițată în bucățele mărunte. Nu este acceptat decât cu precauție, cu un amestec de respect și reținere, de distanță și de umilință, darul de hrană care înnobilează, dar și aservește și înfeudează. La vasalul din naștere, respectul domină și el nu poate să nu mănânce cu poftă mâncarea pe care i-o oferă stăpânul; dar el trebuie s-o mănânce păstrând un ritual perfect: „Dacă prințul îți dă să mănânci resturile sale, mănâncă-le în propria sa farfurie (cel puțin dacă poți s-o speli după ce ai mâncat)“, căci legătura care va ieși din această comu-

niune va fi mai strânsă dacă ai împărțit cu el și mâncarea și vesela. „Dacă prințul îți oferă un fruct cu sâmbure, păstrează sâmburele în sân“: este o marcă de favoare. Dacă prințul îți oferă alimente, mănâncă, dar păstrează și pentru rudele tale: le vei reconforta, le vei îmbogăți viața și vei reporta la o generație mai veche titlurile tale de noblețe[695].

Seniorul îl hrănește pe vasal. Acesta din urmă posedă tot atâta noblețe câtă hrană primește și este fidel exact în măsura în care este alimentat. Un trădător pune la cale o rebeliune. El îi plătește pe bucătarii palatului și pe valeți. În loc să pregătească în fiecare zi pentru înalții ofițeri puii la care aceștia au dreptul, bucătarii nu mai gătesc decât rațe, iar valeții, mărind ultrajul, scot rațele și nu servesc decât sosul. Aceasta este de-ajuns pentru ca vendeta să se declanșeze și să izbucnească furii sălbatice: „Aș vrea să-mi fac culcuș din pielea lor!“[696]. Prințul a primit de la un senior prieten un cadou minunat: o broască țestoasă de mare. Un vasal care se duce la curte își simte degetul arătător (cel cu care se mănâncă) mișcându-se. „Când mi se întâmplă acest lucru, spune el, înseamnă mereu că am mâncat o mâncare minunată.“ Dar prințul, avertizat de acest fapt și vexat că vasalul se crede dinainte sigur că va avea partea sa din festin, se abține să-l mai invite la masă. Vasalul, nemulțumit, își înmoaie degetul în oală, îl suge și iese. Prințul se gândește imediat să-și omoare fidelul, iar fidelul să-l omoare pe prinț. Între ei comuniunea a fost ruptă[697]. Atunci când Confucius a văzut că seniorul său prefera sfaturilor sale cântecele pernicioase ale muzicantelor trimise de un dușman perfid din ținutul Lu, a refuzat la început să se supere; a vrut să aștepte vremea unui mare sacrificiu, spunând: „Dacă prințul trimite înalților ofițeri carne din animalul sacrificat, voi putea rămâne.“ Ocazia venind, Confucius nu a primit nimic pentru a-și hrăni fidelitatea; atunci el pleacă, ca un excomunicat, condamnându-se „să rătăcească de ici-colo“[698]. Ceea ce constituie legătura de vasalitate este luarea mesei zilnic cu seniorul, dar ceea ce conferă cu adevărat, o dată cu noblețea, un loc în ierarhie, este participarea la sacrificiile senioriale, sacrificii închinate pământului și, mai ales, sacrificii închinate strămoșilor princiari. Imnuri frumoase preamăresc gloria seniorului, a cărui fericită virtute face să prospere câmpurile: el poate oferi sacrificii somptuoase la care, figurați printr-un reprezentant ales din familie, strămoșii

vin să mănânce și să-și ia partea din recolte; după ei benchetuiesc prințul și vasalii săi: „Îngrijiți-vă de foc cu respect, – înălțați suporturi cât mai mari: – puneți să se facă friptura, frigeți-o pe grătar! – Iar dumneavoastră, prințesă cu ținuta gravă, – porunciți să fie aduse vase numeroase! – Iată gazde și invitați, – cupe ce sunt oferite și merg din mână-n mână! – Ritualuri și gesturi, toate sunt perfecte! – Ritualuri și discursuri, toate corecte! – Sfântul ce reprezintă Spiritele – mă va răsplăti pentru marea fericire: – zece mii de ani, ca recompensă! – M-am oferit în întregime: – din ritual, nimic nu am omis! – Invocatorul își recită oracolul său – ca răsplată a descendentului pios: – «Gustoasă era ofranda pioasă! – Spiritele au băut și mâncat! – Îți prezic toate cele bune – după dorințele tale, după toate regulile! – Ai fost grav, ai fost activ, – ai fost grijuliu, ai fost corect. – Primește, deci, pentru totdeauna darurile lor – cu miliardele și cu sutele de mii!» – Ritualuri și gesturi o dată terminate, – clopote, tambure, sunați sfârșitul! – Descendent pios, eu mă așez; – invocatorul își spune oracolul: – «Spiritele au băut pe săturate!» – Reprezentantul strămoșilor – iese în sunetul tobelor, al clopotelor! – Plecați, reprezentant al Spiritelor! – Și voi, servitori, și dumneavoastră, prințesă, – strângeți masa repede și fără întârziere! – Împreună cu unchii mei, cu verii mei, – toți împreună vom benchetui! – Muzicienii intră și cântă! – Aceasta pentru a confirma fericirea! – Bucatele, iată-le: – nimic nu este neplăcut și totul este fast! – Sătui de vin, sătui de mâncare, – cu mari, cu mici, toți spun prosternați: «Spiritele au băut și mâncat, – dându-i seniorului o viață lungă! – Pe deplin, în ziua potrivită, – v-ați făcut, în toate, datoria! – Fii, fii, nepoți, – generațiile viitoare vă vor urma!»“[699]. Vasalii contribuie la sacrificiile seniorului. Ofrandele pe care ei le aduc prințului, acesta le oferă strămoșilor: această consacrare supremă îmbogățește cu o sacralitate augustă mâncărurile și băuturile sacrificiului. Comuniind, după senior, cu strămoșii princiari, vasalii dobândesc, după rangul lor, sfințenie și noblețe. „După ofrandă, erau mâncate resturile... (Mai întâi) reprezentantul strămoșilor mănâncă resturile (sacrificiului). Atunci când (este sătul și) se scoală seniorul, miniștrii săi, *patru* persoane (în total), mănâncă resturile lui. Când prințul (este sătul și) se scoală, marii ofițeri în număr de *șase* mănâncă (la rândul lor) resturile: vasalii mănâncă și ei resturile de la masa seniorului. Atunci când, (sătui),

marii ofițeri se ridică, ofițerii (simpli nobili) în număr de *opt* mănâncă (la rândul lor) resturile: cei mai puțini nobili mănâncă ce a rămas de la masa celor mai nobili decât ei (*gui*). Când ofițerii se ridică (sătui), ei iau mâncărurile pentru a le pune pe treapta cea mai de jos a sălii: toți servitorii se apropie de mâncarea rămasă: oamenii simpli [*xia* (de jos): cei care trebuie să rămână la baza scărilor] mănâncă resturile superiorilor [*shang* (de sus): aceia care sunt admiși în sala de recepții]. Principiul care reglează consumarea resturilor constă în a face de fiecare dată să crească numărul persoanelor admise la împărțirea lor; așa sunt marcate gradele de noblețe: în aceasta se află simbolul împărțirii mărinimiei princiare." „Cei mai nobili (aceia care mănâncă nu cel mai mult, ci ce este mai bun) primesc (carnea care este prinsă de) oasele cele mai nobile [omoplații, se spunea pe vremea dinastiei Zhou]; cei mai puțin nobili (cei care pot mânca mult, dar mai puțin bine) primesc (carnea ce este prinsă de) oasele cele mai puțin nobile"[700]. Vasalii plătesc tributul în funcție de demnitatea fiefurilor lor; seniorul le redistribuie ofrandele, îmbogățite de consacrarea Spiritelor; el îi satură pe toți de substanță sfântă, dar o distribuie fiecăruia dintre ei în proporțiile și în ordinea stabilite de protocol. Fiecare obține după rangul său, o dată cu bucata de carne mai mult sau mai puțin importantă, o cantitate strict definită de forță sacră și de noblețe. Dar, variabilă în calitate și cantitate, această forță sacră rămâne pentru toți identică în esența sa. Ei formează toți un corp de nobili: ei sunt oamenii sus-puși, aceia cărora li se permite să mănânce, *după Conducător, dar pe estrada Conducătorului*, hrana cu care este alimentat sufletul seniorilor defuncți. Ca și Conducătorul lor, ei au un suflet care, după moarte, nu se va pierde în străfundurile pământului: el va sălășlui în înalturi, în regiunile cerești în care Conducătorii defuncți își țin Curtea încă și unde urcă fumul de la grăsimea arsă a victimelor. Iar pe durata vieții, vor avea, în familiile lor, sfințenia unui Conducător, întreg prestigiul care-i permite să comande unui grup de oameni, întreaga virtute care face să rodească un domeniu și care-i dă dreptul să fie un deținător de pământ. Când Conducătorul începe primele arături, el este acela care trage, singur, câteva brazde: imediat, întreg pământul va fi fecundat, iar sfântul autor al desacralizării solului va primi primele roade ale pământului ca ofrandă[701]. Totuși, toți animați de forța sacră concentrată în

stăpânul lor și care în ei este difuză, dar mai numeroși la lucru și trăgând fiecare brazde în număr mai mare pe măsură ce sunt mai puțin bogați în noblețe și în virtute eficace, vasalii, în ordinea demnității lor, ară pământul după seniorul lor: în urma sa, ei dobândesc un drept eminent (dar subordonat dreptului prințului) asupra pământurilor pe care țăranii, neciopliți cum sunt, nu au decât să le muncească – munca celor josnici neconferind decât drepturi fără valoare.

Fiecare nobil este un Conducător cu virtute diluată. Același suflet sălășluiește și în senior și în corpul gentilomilor care constituie Curtea sa. În felul acesta, legătura de vasalitate implică o adeziune absolută la voința seniorului. Această legătură nu diferă de cea de rudenie, așa cum există ea, în aceeași epocă, între tată și fiu. Vasalul poartă doliu după seniorul său cu aceeași strictețe cu care poartă doliu după propriul său tată. Grupul feudal este un soi de familie, la fel cum familia (vom vedea mai departe) este un soi de grup feudal. La fel ca și gruparea familială, gruparea feudală este o unitate comunială. Membrii grupului sunt stăpâniți de același spirit, toți trăgându-se din el, dar în manieră inegală, căci grupul este ierarhizat. Fratele care caută să-și înlocuiască fratele, vasalul care vrea să-și detroneze seniorul (aceste practici erau la ordinea zilei) nu se pun în afara legii grupului: atentează, pur și simplu, la ordinea sa. Ei nu rup o comuniune, nu se fac vinovați de crimă împotriva patriei sau a familiei, ci numai de lezmaiestate și aceasta numai în cazul în care nu izbândesc în acțiunea lor, căci succesul ar face ca în ei să strălucească o maiestate superioară celei a victimei lor, iar aceasta ar fi adevăratul vinovat. De aceea, în timp ce efortul unui grup omogen poate să tindă numai să întrețină și să întărească o uniune comunială, efortul grupului feudal se exercită, mai vizibil, pentru a menține rânduiala ierarhică pe care grupul și-a stabilit-o: iată de ce ceremoniile, care au menirea să restaureze periodic comuniunea fidelilor, sunt astfel organizate încât să marcheze, prin dozări protocolare, partea de prestigiu care trebuie să-i revină fiecăruia dintre ei. Întregul simbolism social are drept obiect întărirea simțului disciplinei. Disciplina reprezintă idealul, pentru că rezistența la subordonare este faptul. Nimeni nu consideră că poate trăi în afara unei clientele, dar, de îndată ce face parte dintr-o clientelă, fiecare posedă în el o parte din acea Virtute contagioasă care

constituie sfințenia unui Conducător recunoscut. Conducătorul nu are altă meserie decât să concentreze în el prestigiu. Pentru ca el să rămână august, trebuie să fie un prinț trândav. Dar de îndată ce o acțiune se impune, numai un vasal poate s-o îndeplinească și el nu poate acționa decât cu ajutorul unei delegații din partea Virtuții princiare. Or, fie că poate compromite printr-un eșec sfințenia seniorului, fie că, reușind prea bine, se sanctifică peste măsură, el atentează mereu la demnitatea seniorului său. Herald sau general, vasalul [căci nimic nu distinge devotamentul absolut de ambiția răzvrătită] se condamnă la ispășire dacă se hotărăște cu adevărat să acționeze. Pentru a se arăta cineva, în mod strălucitor, un servitor loial, este important să fie, poate nu chiar un ministru trândav, ci, foarte strict, un ministru care nu acționează decât în formă și de formă. Sinceritatea (*cheng*), care este prima datorie a vasalului, se definește printr-o conduită de o conformitate absolută cu legile etichetei. Dacă vrei să fii fidel, trebuie să faci să se vadă limpede că nu acționezi, nu gândești și nu simți decât după regulile protocolare. Totul în viața publică este numai paradă și paradă bine reglată. Și este astfel până în momentul în care tehnicienii au triumfat asupra vechii nobilimi, destituind-o din favorurile prinților. Dar, când consiliul privat sau, mai rău, Curtea legiștilor înlocuiește Curtea vasalilor, turnirurile și deliberările ei, zilele nobilimii feudale sunt revolute. Este adevărat că omul bine educat îl va înlocui pe gentilom; acesta din urmă era apt pentru orice serviciu: celălalt se va ambiționa să știe totul. – În timpul lungilor secole în care a domnit, disciplina feudală i-a făcut pe chinezi să dobândească virtuți prețioase. Ei au recunoscut meritele formalismului, ale gesturilor bine reglate, ale formulelor prestabilite. Au înțeles valoarea morală a conformismului. Și-au propus, ca datorie esențială, practicarea loialității depline și adevărate; au avut înțelepciunea s-o definească printr-o adeziune formală la un întreg ansamblu de convenții consacrate, de ierarhii stabilite, de bune tradiții. Au făcut din sinceritate și din onoare principiile fundamentale ale conduitei și gândirii lor. Au codificat cu strictețe practica acestor virtuți și, decizându-se să-și consacre viața cultului etichetei, au reușit să evite tulburarea în care poate arunca pe cineva o căutare anarhică a adevărului și a dreptății.

CAPITOLUL IV

Viața privată

Pietatea filială, din Antichitatea îndepărtată, dacă este să-i credem pe chinezi, a fost la ei temeiul moralei domestice și chiar al moralei civice. Respectul datorat autorității paterne este considerat cea mai mare dintre datorii, o datorie primordială din care decurg toate obligațiile sociale. Dacă prințul merită să fie ascultat, aceasta se datorează faptului că poporul recunoaște în el un tată. Autoritatea unei guvernări, oricare ar fi ea, pare să fie întotdeauna de esență patriarhală, căci datoriile față de Stat nu sunt imaginate decât ca o extindere a datoriilor familiale. Supusul loial provine din fiul pios. De îndată ce tatăl l-a învățat pe fiu ce este pietatea (*xiao*), l-a învățat și loialitatea (*zhong*). Tatăl este deci primul dintre magistrați și chiar, după teoria clasică, magistratura pe care el o exercită, n-o deține printr-o delegare: ea îi aparține în virtutea unui drept fondat în natură.

Aceste concepții corespund unor sentimente atât de consolidate astăzi, încât chinezii se pot socoti îndreptățiți să le declare înnăscute. Dar aceste sentimente au o istorie. Ele au fost inculcate națiunii datorită unui efort de propagandă a unei școli de ritualiști și maeștri de ceremonii. Aceștia au desprins principiile de morală națională străduindu-se să analizeze uzanțele în vigoare la nobilimea feudală. Din această muncă de analiză au ieșit două ritualuri: *Yi li* și *Li ji*, care servesc la ilustrarea a numeroase culegeri de anecdote. Aceste culegeri se prezintă ca niște povestiri istorice, în timp ce ritualurile sunt plasate sub patronajul îndepărtat al lui Confucius. Redactarea lor definitivă nu datează totuși decât din epoca dinastiei Han, dar, de atunci, ele au căpătat un soi

de valoare canonică. Sunt citite pentru a găsi în ele codul bunelor moravuri; nimeni nu ar îndrăzni să-și imagineze că aceste obiceiuri nu ar fi fost cele ale strămoșilor.

În schimb, de îndată ce se ține cont de datele istorice, se observă că, departe de a izvorî dintr-o simplă codificare a sentimentelor naturale, regulile pietății filiale derivă din străvechi rituri prin care se obținea inițial afilierea agnatică. Numai după o lungă evoluție fiul și tatăl s-au considerat rude. Prima legătură care i-a unit este o legătură de înfeudare, legătură juridică și nu naturală și, mai mult, o legătură de natură extra-familială. Fiul nu a văzut o rudă în tatăl său decât după ce l-a recunoscut drept seniorul său.

Se cuvine deci să inversăm postulatul istoric care stă la baza teoriilor chineze. Morala civică nu este o proiecție a moralei domestice; dimpotrivă, dreptul cetății feudale este cel care impregnează viața domestică. Atunci când, sub influența ritualurilor, principiul agnatic a comandat el singur organizarea familială, pietatea fiului pentru tată, aspect particular al loialității față de un senior extins asupra tuturor relațiilor familiale, a părut să stea chiar la baza legăturii de rudenie. De unde o trăsătură caracteristică vieții private a chinezilor, atât de importantă încât va trebui să insistăm mult asupra ei. Ordinea domestică părând că se sprijină în întregime pe autoritatea paternă, ideea de respect primează în mod absolut, în raporturile de familie, asupra ideii de afecțiune. Reglată după modelul reuniunilor de Curte, viața domestică proscrie orice familiaritate. Eticheta este cea care domnește aici și nu intimitatea.

I. Familia nobilă

În afara interesului istoric pe care îl prezintă datorită influenței sale asupra dezvoltării moravurilor chineze, organizarea familiei nobile în China feudală este de un mare interes sociologic. Această familie este de un tip destul de rar și foarte curios, pentru că este un tip de tranziție. Ea se află, într-adevăr, la mijloc între familia agnatică indiviză și familia propriu-zis patriarhală[702].

Mai largă decât familia patriarhală, ea nu cuprinde totuși ansamblul agnaților. Nu este indiviză. Dincolo de un anumit număr de grade, rudenia se atenuează. Unele obligații nu depășesc un cerc determinat de rude. Altele sunt limitate la un cerc și mai îngust. Dar cel mai mic dintre aceste cercuri cuprinde mereu și colaterali și nu numai un tată cu descendenții săi. Nu este suficient ca tatăl să moară pentru ca toți fiii săi să dobândească puterea paternă. Numai fiul cel mare poate fi investit imediat cu o autoritate. Astfel familia, care nu este indiviză, nu este nici patriarhală în sensul strict al acestui termen. Autoritatea paternă este recunoscută, dar ea este limitată și subordonată altor autorități. Drepturile unchiului mai mare intră în concurență cu cele ale tatălui. Datoriile copiilor diferă, după cum ei sunt mai mari sau mai mici. Autoritatea, în sfârșit, nu este exercitată, în toate domeniile deodată, de o singură persoană. Ansamblul rudelor este împărțit în grupuri distincte și ale căror funcții sunt diferite, dar ai căror conducători sunt înfeudați unii altora. Grupare extinsă de agnați, distribuiți în clientele ierarhizate, familia nobilă formează un corpus articulat, o unitate complexă din care nu se ridică totuși nici o autoritate dispunând de o putere cu adevărat monarhică.

Organizarea domestică. Comunitatea de nume (*tong xing*) este elementul esențial al înrudirii. Comunitatea de cult (*tong zong*) este principiul organizării domestice[703].

Toți cei care poartă același nume sunt rude și, obligați la datorii definite, ei formează o familie (*xing*). Pe de altă parte, rudele se află împărțite într-un anumit număr de colegii cultuale (*zong*). Aceste *zong* sunt mai mult sau mai puțin întinse. Ele nu cuprind niciodată decât rude care sunt legate prin legături definite de un strămoș comun, cel căruia colegiul îi celebrează cultul. Astfel, în timp ce rudenia nu se bazează deloc pe raporturi de apropiere naturală, comunitățile religioase, a căror reuniune formează marea familie, sunt constituite luându-se în considerare legăturile individuale.

Ne aducem aminte că în familia țărănească, o familie indiviză, numele reprezintă semnul înrudirii; semn încărcat de realitate, simbol bogat în sentimente, el implică o virtute (*de*) și caracterizează o specie (*lei*). În familia nobilă (și acesta este un prim

motiv pentru a crede că ea derivă prin evoluție din familia indiviză), înrudirea se mai definește și prin identitatea de nume (*xing*). Două grupuri familiale nobile sunt înrudite dacă poartă același nume și aceasta chiar și în cazul în care nu este cunoscut nici un strămoș comun. Numele nu depinde cu nimic de legăturile de sânge: nici un fel de îndepărtare, nici o complicație de alianțe nu pot face ca numele să-și piardă puterea pe care o are de a crea o înrudire. Când un nume de familie chinez este dat unei grupări barbare, toți barbarii din grup devin rudele grupărilor familiale chineze care poartă acel nume[704]. Numele îl posedă pe individ mai mult decât îl posedă individul. El este inalienabil. Femeia căsătorită încetează să mai depindă în întregime de capul familiei sale, iar datoriile-i de pietate filială se află, din pricina căsătoriei, dacă nu suprimate, cel puțin atenuate, dar ea își păstrează numele. Orfanul care-și urmează mama la un al doilea soț contractează față de acesta legături de dependență care-i impun pietatea unui fiu. O coabitare prelungită poate ajunge să facă din el continuatorul cultual al tatălui său vitreg. El nu poate, totuși, să-i dobândească și numele[705]. Această regulă ne arată că principiile de înrudire și cele pe care se întemeiază organizarea domestică în nobilime aparțin de două domenii diferite. Un fapt simetric atestă primatul înrudirii: în condiții normale, nu poate fi adoptat ca succesor decât acela care, dinainte, a purtat numele celui care l-a adoptat[706].

Comunitatea de nume (*tong xing*) implică un anumit număr de obligații caracteristice: între rude nu pot exista nici căsătorie, nici răzbunare. Întrecerile de răzbunare, ca și întrecerile sexuale, sunt mijloacele prin care se măsoară și se aliază, se apropie și se opun cei care nu sunt uniți prin identitate de nume și de natură. Această identitate, în schimb, obligă la participarea la aceleași lupte și la aceleași alianțe. Toate rudele trebuie să-l secondeze pe răzbunătorul principal al unei rude ucise[707]. Când o alianță matrimonială este încheiată, toate grupurile având același nume participă la ea: mireasa este urmată la soțul său de niște însoțitoare trimise de două grupuri diferite. Trei grupuri participă deci la prestația nupțială. Trei este un total și tripla prestație atestă că întregul neam înrudit a luat parte la aceasta. Fapt semnificativ, prestația însoțitoarelor trebuie să fie spontană: ea reprezintă atât

un drept, cât și o datorie[708]. Legăturile de rudenie implică egalitatea și indiviziunea.

Altfel stau lucrurile cu legăturile care rezultă din apartenența la o comunitate cultuală (*tong zong*). Acestea pot fi gradate și implică o ierarhie. Membrii unei familii particulare (*shu xing*) poartă un nume (*cognomen: she*) care le aparține în propriu: teoretic, rudele care nu descind din același stră-străbunic se pot distinge între ele adoptând un nume secundar (*she*). Aceste nume nu sunt în nici un fel nume de familie. Numele de familie (*xing*) sunt un obstacol în încheierea unei căsătorii, chiar și atunci când nu există nici o aparență a vreunei comunități de ascendență. Purtătorii aceluiași *cognomen* (*she*) se pot uni prin căsătorie, dacă fac parte din familii (*xing*) diferite, dar, în cazul acesta, nu pot participa la acele agape familiale la care iau parte oamenii dintr-o aceeași familie (*xing*) și în care rangurile sunt fixate după vârstă (literal, după dinți)[709]. Aceste comuniuni egalitare sunt semnificative pentru înrudire, care este de natură indiviză și întemeiată pe ideea de consubstanțialitate. Oamenii de același *cognomen* sunt „legați prin hrană“, dar într-o cu totul altă manieră. Aparținând aceleiași organizații cultuale, ei se reunesc pentru a lua parte la banchetele de cult al Strămoșilor: aceste banchete, care au o funcție comunială, nu seamănă deloc cu agapele egalitare. Fiecare își aduce aici cota parte, dar, în loc s-o pună laolaltă cu restul, o dă șefului cultului. Fiecare-și primește porția de hrană, dar părțile, fixate, ca și contribuțiile, de reguli protocolare, sunt făcute de către șef și, distribuite de el, ele sunt primite ca un dar: există comuniune, dar comuniune ierarhizată.

O familie particulară (*shu xing*) este divizată în colegii cultuale inegale în rang. Jos de tot se află colegiile formate de un grup de frați care, reuniți împreună cu descendenții lor în jurul fratelui mai mare, celebrează un cult tatălui defunct. Aceste comunități fraterne, care formează cea mai mică unitate domestică, au deja o organizare ierarhică: ele recunosc privilegiul primului născut. Un fiu care nu este principalul moștenitor al tatălui său nu poate, cu de la sine putere, să-i aducă ofrande: el ia pur și simplu parte la ofrandele făcute de fratele său mai mare[710]. O comunitate superioară, condusă de unchiul cel mare, îi grupează pe descendenții aceluiași bunic: comunitățile fraterne sunt înglobate în ea, fiecare având rangul său determinat de cel al șefului ei. Deasupra

se află grupul format de toți descendenții aceluiași străbunic, mai sus, cel care celebrează cultul unui stră-străbunic comun. Aceste patru feluri de colegii cultuale se pot reuni cu colegii analoge pentru a celebra cultul unui strămoș mai îndepărtat, cel mai îndepărtat strămoș cunoscut al tuturor grupurilor care mai poartă același *cognomen* și nu s-au separat pentru a forma o familie particulară (*shu xing*). Șeful acestui mare colegiu (*da zong*) este șeful celui mai înalt colegiu mergând în descendență dreaptă. Această organizare domestică, care este în contrast cu o concepție asupra înrudirii bazată pe indiviziune, se află în raport strâns cu cultul strămoșilor. Acesta este un privilegiu al nobililor care sunt singurii ce au dreptul de a poseda un Templu ancestral. Or, rânduiala acestui Templu păstrează marca unei organizări indivize vechi, peste care pare că s-a suprapus organizarea în clientele ierarhizate. Am arătat mai sus numeroasele motive care justifică ideea că principiul uterin, primând, la început, asupra principiului agnatic, a căpătat consistență de îndată ce, în organizarea indiviză, o noțiune juridică asupra filiației a căpătat și ea oarecare importanță. Un adagiu de ritualuri chineze ar merita să fie citat aici. „Animalele își cunosc mama și nu tatăl. Țăranii spun: tată și mamă, de ce să-i distingem? Dar nobilii de la orașe știu să-și onoreze tatăl defunct“[711]. Dacă femeile, mame ale satului în care soții lor nu erau decât niște asociați anexați, au fost la început mamele copiilor satului, se explică de ce termenul exprimând afecțiunea copiilor pentru mamele lor (*jin*) a servit pentru a-i desemna pe părinți și a rămas caracteristic pentru sentimentele implicate de legăturile de rudenie, dar că, în schimb, el nu a mai putut fi folosit pentru a desemna sentimentele pe care le inspiră tatăl. Tatăl nu poate fi *jin*, apropiat; el este *zun*, respectabil, iar acest din urmă termen (exprimând exact ceea ce sunt în China raporturile de la tată la fiu) evocă ideea de respect care impune distanță, de respect care pornește de la inferior la superior (*zun*)[712]. Dar, fapt semnificativ, cu toate că bunicul merită mai mult decât tatăl să fie onorat ca un superior, se spune despre el că este *jin*, că este un apropiat, o rudă, și, în fapt, unele familiarități îi sunt permise bunicului și care, din partea unui tată, ar fi considerate nepotrivite. Această situație privilegiată se explică prin faptul că, înainte de a fi socotit în linie agnatică, bunicul, am văzut mai sus, a ocupat mai întâi, cu titlu de unchi matern al

mamei, un loc printre rudele uterine. La fel stau lucrurile și cu stră-străbunicul, pe când străbunicul, ca și tatăl, nu a putut trece drept o rudă decât atunci când, la rândul său, principiul agnatic a primat asupra principiului uterin. Or, tocmai ideea că membrii a două generații agnatice consecutive sunt distanți, în timp ce reprezentanții unor generații alternate sunt apropiați, explică, și doar ea explică, rânduiala Templului ancestral rezervat numai agnaților și soțiilor lor. Această rânduială (zisă ordine *zhao-mu*) impune ca tăblițele tatălui și ale fiului, ale străbunicului și ale strănepotului să fie așezate pe două rânduri opuse, în timp ce tăblițele nepotului și bunicului figurează pe același rând. Tot așa, când cei în viață se reunesc pentru a celebra cultul, ei trebuie să se așeze în două rânduri opuse, membrii a două generații consecutive stând față în față, în timp ce membrii generațiilor alternate se amestecă într-un singur grup[713]. În sfârșit, atunci când un copil este desemnat să prezideze o ceremonie religioasă și când, fiind prea mic, trebuie să fie purtat în brațe, nimeni nu poate îndeplini acest oficiu, dacă aparține generației tatălui copilului. Acesta din urmă trebuie să fie purtat de un reprezentant al generației bunicului său, iar plecând de la această regulă, deturnată de la sensul său ritual și luată într-un sens strict moral, se justifică familiaritățile permise între bunici și nepoți, interzise între tați și fii[714].

Din organizarea în colegii cultuale a izvorât o reprezentare nouă a ideii de înrudire. Aceasta, atunci când familia era indiviză, se confunda cu ideea de consubstanțialitate. Dar, la nobili, abilitați să celebreze un cult ancestral, mesele ținute în Templul Strămoșilor sunt mai frecvente și mai prestigioase decât agapele la care se reunesc toți purtătorii aceluiași nume. Înrudirea pe care o creează comensalitatea sacrificială pare mai puternică între cei care benchetuiesc împreună mai frecvent. Și, într-adevăr, la nobili, așa cum există (în afară de marele *zong*) patru colegii cultuale, există patru clase de doliu, care servesc la măsurarea înrudirii colaterale. Înrudirea este cu atât mai slabă (și respectarea doliului cu atât mai puțin apăsătoare) cu cât colateralii, făcând parte dintr-un colegiu cultual mai vast, se regăsesc mai puțin frecvent la comuniunile din Templul ancestral. Legăturile de rudenie, cu toate că mai sunt încă rezultatul apartenenței la un grup, par să derive din proximitate, de vreme ce variază în funcție

de aceasta. Dar comuniunile sacrificiale din Templul ancestral se disting printr-o altă caracteristică de banchetele egalitare ale familiei indivize. Șeful fiecărui colegiu cultual joacă, în calitate de celebrant, un rol de prim-plan. Prin intermediul lui, membrii colegiului comuniază cu strămoșii și comuniază între ei. Sacrificiul care precede comuniunea pare să servească la a concentra în șeful cultului o virtute pe care el se străduiește apoi s-o facă să circule printre fideli. Această virtute nu se distinge de esența familială, dar în șef, centru al cultului în care ea se exaltă, pare să capete un caracter august și ceva sublim. Atunci când, de la șef, trece în fideli, ea poartă în sine mai mult decât un simplu principiu de consubstanțialitate; fericirea (*fu*), pe care el o distribuie o dată cu carnea din sacrificiu, este dată beneficiarilor ca o parte de prestigiu, o doză de autoritate și de putere. Nimeni nu-și imaginează că virtutea cu care se simte îmbogățit poate să-și aibă obârșia numai în el însuși și să izvorască în el, ca în fiecare dintre ai săi: el vede în ea ca o trezire a unui înalt izvor de autoritate, pe care numai oficiantul cultului îl poate face să țâșnească. Acesta din urmă pare autorul principiului de înrudire ce-i leagă între ei pe membrii colegiului familial. Legăturile de familie, dacă continuă să presupună între rude o esență imanentă, implică, într-o manieră mai sensibilă, ideea unui principiu de prestigiu, căruia i se presupune transcendența și i se atribuie o acțiune creatoare. I se recunoaște deci șefului cultului un fel de poziție eminentă care obligă la purtarea pentru el a unui doliu de o calitate superioară (doliu de prima clasă). Ascendenți și primi născuți, scoși din restul înrudirii, apar ca niște creatori de înrudire. Reprezentări mai nuanțate și susceptibile de analiză, ideile reunite de putere domestică și filiație o iau înaintea sentimentului mai obscur al identităților substanțiale.

Totuși, atât timp cât a durat ordinea feudală, noțiunile de putere domestică și de filiație nu au ajuns să se combine destul de strâns pentru ca ideea de putere paternă să apară. Dreptul de a prezida un colegiu cultual constituie un fel de autoritate sacrificială care, delegată de senior atunci când el conferă noblețea, se moștenește, la fel ca și autoritatea senorială, fără a fi împărțită cu altcineva și pe calea primului născut. Un fiu mai mic nu poate poseda o astfel de autoritate, cel puțin în timpul vieții lui. Dacă orice tată, chiar născut ca fiu mai mic, are dreptul ca toți fiii săi

să poarte pentru el doliul de cel mai înalt grad, este pentru că moartea va face din el un strămoș, căruia o comunitate fraternă îi va celebra cultul. Dar un fiu mai mic care-și vede murind înaintea sa fiul mai mare nu are deloc dreptul să-l plângă cu onorurile care i se acordă, atunci când el însuși este șef de cult, unui eventual succesor. Un fiu mai mic nu poate face deosebire, într-adevăr, între nepoții săi și vreunul dintre fiii săi, nici chiar cel mai mare. Aceste reguli arată că ierarhia care caracterizează familia nobiliară are drept principiu stabilirea cultului Strămoșilor și nu o autoritate naturală, rezultând din faptul paternității. Ele mai arată și puterea de rezistență a vechii organizări indivize. Deși colegiile cultuale au un șef, deși înrudirea pare să rezulte din supunerea comună față de acest șef, principiul indiviziunii își păstrează întreaga forță. Astfel, în comunitatea fraternă (grupul *tong cai*) toate resursele (*cai*) sunt, în principiu, comune (*tong*). Regula este ca, dacă la un frate mai mic există o supraabundență, surplusul să-i fie dat fratelui mai mare. Acesta, în schimb, trebuie să subvină la nevoile fraților mai mici ale căror resurse ar fi insuficiente[715]. Tot așa, datoria și dreptul de tutelă aparțin, în mod indiviz, grupului de veri: nimeni, atât timp cât are în grijă niște veri, nu se poate însărcina cu tutela unui străin[716]. Autoritatea șefului cultului este limitată de drepturile precumpănitoare ale comunității: dacă șeful unui *zong* nu are copii, el poate și trebuie să adopte un succesor, dar, obligat să adopte, el nu are libertatea de adopție. Alegerea succesorului, departe de a fi lăsată la discreția sa, îi este dictată de reguli imperative[717]. El trebuie să-l aleagă din grupul cultual cel mai apropiat.

Ca și dreptul feudal public, dreptul domestic din vremurile feudale este un drept de tranziție, prost fixat și mobil. Regulile de succesiune sunt nehotărâte, chiar și în familiile senioriale. Principiul majoratului este adesea contestat. El nu precumpănește întotdeauna asupra principiului succesiunii fraterne. Deseori alegerea moștenitorului este determinată de intervenția rudelor sau a vasalilor: aceștia își întemeiază preferința pe reguli concurente[718]. Se întâmplă, de exemplu, ca moștenirea să nu-i revină fiului, reprezentant al ramurii mai în vârstă, decât după ce a fost deținută de toată seria de frați mai tineri ai tatălui sau de cel mai mic dintre aceștia[719]. Se mai întâmplă chiar ca, dintre fii, moștenitorul să nu fie cel care este calificat să poarte titlul de prim

născut: alegerea se îndreaptă asupra aceluia a cărui mamă are cel mai mare prestigiu. La fiecare pas se găsesc în cronici menționate fapte implicând vitalitatea drepturilor aparținând comunităților indivize și chiar vitalitatea regulilor inspirate de vechiul principiu uterin. Organizarea familială descrisă de ritualuri apare mai degrabă ca un ideal al dreptului, decât ca o realitate de fapt. Instituțiile patriarhale au găsit, în ordinea feudală, un mediu favorabil. Ele nu s-au realizat în ea decât pe jumătate, dar suficient totuși pentru ca gândirea juridică, lucrând asupra regulilor proprii organizării cultuale, să fi știut să extragă din ea principiile dreptului domestic ce avea să se impună, după dispariția nobilimii feudale, dacă nu întregii națiuni, cel puțin tuturor claselor înalte din societate. Dar, încă din perioada feudală, ideea că înrudirea rezultând din comunitatea cultuală implică o legătură de dependență față de șeful cultului, pare definitiv consolidată. Această idee este principiul puterii care i-a revenit tatălui familiei.

Autoritatea paternă. Autoritatea tatălui de familie derivă nu dintr-un drept de comandă pe care-l deține din paternitatea sa, ci din faptul că fiul, și mai exact fiul cel mare, vede în el un viitor strămoș. Destinat să prezideze cultul patern și să dețină, în această calitate, o putere asupra fraților mai mici, fiul lucrează, în timpul vieții tatălui său, la a hrăni în acesta sacralitatea care-l va califica să parcurgă o carieră ancestrală. El face ca acesta să trăiască în mod nobil. Îl tratează ca pe un șef. Îi aduce omagiile care-i conferă calitatea de senior. Se pregătește, dacă pot spune așa, să-i fie preot, fiind mai întâi fidelul său. Viața fiului (a fiului mai mare, căci, la drept vorbind, tatăl nu are decât un fiu – care are niște frați) se cheltuiește în întregime într-un lung efort pentru a se afilia tatălui său. A stabili această afiliere este cu atât mai greu cu cât, datorită supraviețuirii dreptului uterin, fiul și tatăl sunt dotați cu genii diferite[720]. Intimitatea între ei este un lucru imposibil: tăblițele lor nu vor fi niciodată reunite; din contra, ele se vor opune totdeauna în Templul ancestral. Dar tocmai această absență de înrudire este cea care-i permite fiului să se înfeudeze și tatălui să-și aroge o putere seniorială. Pentru a defini autoritatea tatălui, chinezii spun despre el, așa cum spun și despre senior, că este *zun*, respectabil; că trebuie să fie aspru, distant (*yen*); că el este „Cerul"; că el îi comandă fiului, așa cum *yang* îi comandă lui *yin*.

Fiul stă lângă tată așa cum stă vasalul pe lângă senior, și – nimic nu arată mai bine originile feudale ale puterii paterne – toate ritualurile prin care fiul se apropie de tată, toate ritualurile care creează afilierea agnatică nu se disting de cele prin care se face act de vasalitate.

Faptul paternității nu este, în el însuși, generator de vreo legătură. Un bărbat poate să-l trateze ca pe un fiu pe copilul soției sale, chiar și atunci când nu l-a zămislit el sau când, de exemplu, acesta s-a născut după ce el și-a deschis haremul supușilor săi[721]. În schimb, faptul de a fi copilul soției nu implică niciodată dreptul de a fi considerat drept fiu de către soț. La origine, există atâta distanță între copil și tată încât sarcina, departe de a-i apropia pe soți, îi îndepărtează. Imediat ce embrionul s-a format definitiv (*cheng*), cu trei luni înainte de naștere, soțul și soția se despart: ei trăiesc separat până în momentul (la trei luni după naștere) în care copilul poate fi prezentat tatălui său[722]. Această ceremonie capitală din luna a treia este precedată de numeroase ritualuri de apropiere. Tatăl ia parte la chinurile mamei și, dacă îi este interzis să meargă s-o vadă, el trimite să se ceară vești despre ea, mai frecvent pe măsură ce nașterea se apropie de termen. În ultimele zile, el se supune unui post. Nu poate asista la naștere, dar este reprezentat la ușa celei care naște de vasalii săi, maestrul de muzică și șeful bucătarilor, însărcinați s-o supravegheze pe mama supusă, în ceea ce privește hrana, ținuta și ariile muzicale pe care le comandă, la numeroase interdicții[723]. Acești vasali observă primele gesturi ale noului născut și, în mod deosebit, maestrul de muzică determină, cu ajutorul unui fel de diapazon, tonul pe care copilul își scoate primele strigăte[724]. Această inspecție a vocii este un lucru important. O dată cu vasalii tatălui, toată familia stă și pândește. Zi-wen din Zheng (604 î.e.n.) are un fiu a cărui voce seamănă cu a unui lup. Fratele mai mare al lui Zi-wen cere deci ca acest copil să fie omorât[725]. Numai un spirit puternic nu pune să fie omorât un copil născut, din nefericire, în prima sau a cincea lună a anului, luni ale solstițiului, sau, și mai rău, pe data de 5 a lunii a cincea, zi care este consacrată bufniței și în care principiul *yang* atinge apogeul. Un fiu născut în perioada în care zilele sunt cele mai lungi trebuie să crească în mod ciudat; de îndată ce a atins înălțimea unei uși, el este destinat să-și omoare tatăl, căci el ține de natura patricidă a bufnițelor care, după cum se știe, sunt

canibale[726]. Copiii nefaști erau expuși în câmp: li se întâmpla să fie luați și alăptați de un animal sălbatic, atât de evidentă era virtutea lor animală pe care cercetarea ce li se făcuse în primele zile o scosese la iveală în ei[727]. Mamele erau primele care cereau expunerea noilor născuți marcați cu vreun semn funest; uneori tatălui îi era greu să le învingă voința. Fără îndoială că numai de mamă depindea, în vechime, expunerea copilului. Aceasta corespundea, mai degrabă, unei ordalii decât unei condamnări la moarte. Noul născut, abandonat pe pământ, strigând cât îl ținea gura („Să fie auzit de departe! Să fie auzit bine! – Strigătele lui să umple drumul!“)[728], forța uneori simpatia oamenilor, după ce o cucerise pe a animalelor. Atunci, mama îl lua de pe câmp și-i dădea un nume: aceasta a fost soarta lui Hou-zi, strămoșul regilor Zhou. Chiar și în cazul unei nașteri normale, copilul trebuia să petrecă, fără hrană, primele sale trei zile pus pe pământ, căci „spiritul vital și suflul copilului sunt fără forță“[729] și numai în contact cu Pământul-mumă viața poate să se confirme în el. Pentru fete (care nu s-au desprins niciodată complet de dependența maternă), expunerea pe pământ pare să fie o încercare suficientă. Băieții, prim rit de apropiere, primă abilitare succesorală, mai trebuie expuși și pe patul patern[730]. Cu această ocazie, ei sunt ridicați de la pământ de un vasal al tatălui și la ordinul acestuia[731]. Această procedură trebuie să fie alăturată regulilor de etichetă care se impun atunci când, făcându-i un cadou, te plasezi sub recomandarea unei persoane străine. Darul nu este niciodată dat din mână în mână direct; el este mai întâi pus pe pământ, apoi ridicat. Este de remarcat că atunci când, printr-un rit analog, soția îi propune soțului să-i dea copilul, tatăl nu are dreptul să ia direct darul. Trebuie să se folosească de un intermediar: între tată și noul născut, ca și între soț și cea care a născut, contactele comuniale sunt greu de reluat sau de stabilit. O dată fiul ridicat de la pământ, vasalul însărcinat cu acest lucru trage săgeți în toate direcțiile. Aceasta semnifică împrăștierea în depărtare a necurățiilor nașterii, căci acest rit pare să fie legat de baia purificatoare ce i se face copilului[732]. Mai înseamnă și stabilirea unei conexiuni între noul născut și pământul patern care-i va procura grânele hrănitoare: o dată săgețile trase, copilul poate, în sfârșit, să primească hrana[733]. Acest tir nu este practicat decât pentru băieți: săgețile sunt o emblemă a virilității. Se va

nota aspectul războinic al acestei ceremonii. Această trăsătură este cu atât mai remarcabilă cu cât cea de-a treia zi de la naștere, când trebuie să fie trase săgețile, pare să fi fost, în vechime, ziua dării numelui, reportată mai târziu în luna a treia. Or, tatăl nu ia în mod efectiv fiul care-i este oferit decât în momentul în care îi dă un nume. Se știe, pe de altă parte, că un bărbat poate dobândi un nume pentru copilul său dacă ucide un dușman, al cărui cap tăiat este îngropat sub ușă[735]. Numele victimei trecea atunci la noul născut: conferindu-i acestuia, o dată cu numele unui învins, un suflet care, cucerit pentru el, îi aparține, tatăl îl lega de el în calitate de fiu și, de atunci, drepturile paterne asupra copilului astfel cumpărat primau asupra drepturilor materne. După teoria chineză, copiii, atunci când mama îi aduce pe lume, nu au încă decât un suflet inferior, sufletul *po*, sufletul sângelui: de aceea sunt atunci goi, fără păr și roșii (cuvântul *roșu* îi caracterizează în același timp pe noii născuți și pe ființele fără păr). Se mai spune, când se dorește precizarea modului în care copiii sunt legați de tatăl și mama lor, că țin de aceasta prin burtă și de celălalt prin păr[736], și se estimează că, din punct de vedere fiziologic, părul ține de natura suflului (*qi*). Sufletul superior (*hun*), care este un suflet-suflu, nu apare decât după sufletul inferior. El se manifestă mai întâi prin strigătul noului născut, care își dovedește vitalitatea salutând viața prin gemete sonore: astfel, i s-a putut, la început, da un nume după a treia zi de viață. Dar copilul nu este cu adevărat în stare de a poseda un suflet superior decât atunci când este capabil să râdă. Tatăl este cel care-l învață să râdă și imediat el îi dă acel nume personal (*ming*) despre care riturile chinezești arată că este identic cu sufletul superior, cu destinul și chiar cu viața. În luna a treia[737], copilul, ținut până atunci în izolare, este în sfârșit prezentat tatălui, care-l salută printr-un surâs. Această ceremonie solemnă coincide cu prima tunsoare a copilului și cu sfârșitul lehuziei mamei, purificate de trei luni de abstinență de necurățiile sângeroase ale nașterii[738]. Tatăl și mama se prepară pentru aceasta prin ablutiuni și trebuie să se îmbrace cu haine noi. Ei iau loc față în față, mama ținând copilul în brațe. Nu-și vorbesc. O guvernantă servește de intermediar și spune: „Mama copilului cutare își permite astăzi să-l prezinte tatălui său." Soțul, zicând: „Aveți grijă de el", apucă mâna dreaptă a fiului său și, râzând așa cum fac copiii, îi dă un nume. Soția ia atunci cuvântul,

pentru a se supune ordinelor soțului. De atunci înainte, ea poate să-și reia cu el relațiile conjugale. Dar, înainte de aceasta, primește de la el o mâncare identică cu cea de la căsătorie, ca și cum ar fi fost despărțiți printr-un divorț. În felul acesta este efectuată oferirea copilului. Mai notăm că tatăl și fiul s-au legat printr-o strângere de mână: aceasta, rit caracteristic al contractului de întovărășire militară și al contractului matrimonial (în care mai poate fi completată de un rit de alianță prin sânge, acesta fiind luat de la braț), este folosită pentru a-i apropia pe străini. Înrudirea între tată și fiu nu este o înrudire în accepțiunea primă a acestui cuvânt: ea aparține, mai degrabă, tipului de înrudire artificială[739].

Legat de tată în același mod cum este legat un prieten de altul, fiul trebuie să-și petreacă toată copilăria în afara influenței paterne. În timpul ceremoniei din luna a treia, simplă ceremonie de apropiere, totul se petrece ca și cum tatăl, invitat de mamă să ia copilul, ar amâna acest lucru, luându-și totodată angajamentul să accepte. O dată ceremonia terminată, copilul este dus înapoi în apartamentul femeilor și nici o intimitate nu se stabilește între el și tatăl său. Acestuia din urmă, totuși, trebuie să i se prezinte copilul o dată la zece zile, cu scopul de a se reînnoi gestul strângerii de mână, atât de greu este să se creeze între ei înrudirea artificială care trebuie, în sfârșit, să-i lege. Tatăl se limitează numai la a atinge capul acelora dintre fiii săi care nu sunt decât fii secundari; numai cu fiul său mai mare, singurul său fiu în sensul strict al cuvântului, el se leagă atingându-i mâna dreaptă[740]. Până la împlinirea a șapte ani, băieții nu ies din apartamentul femeilor. Ei trăiesc viața femeilor, cu toate că sunt deja învățați manierele masculine și să spună „da“ pe un ton hotărât[741]. La zece ani, ei trebuie să plece din casa natală și să rămână, zi și noapte, lângă un maestru, care-i învață arta ritualurilor de politețe și a cuvintelor de sinceritate. Teoretic, ei trebuie să rămână la școală până la vârsta de douăzeci de ani, să exerseze dansul, să tragă cu arcul, să conducă un car. Tradiția spune că, încă din vremurile feudale, tinerii nobili erau reuniți, pe lângă prinț, într-un soi de școală de paji. Cronicile par, din contra, să arate că adolescența este petrecută alături de rudele materne. Nu există nici o îndoială că obiceiul de *fosterage** n-ar fi constituit regula

* Adopție, tutelă (în limba engleză în original) (n. ed.).

generală. Un autor, explicând că tatăl nu poate să participe la educarea fiului său, dă asupra acestui lucru un motiv curios și fără îndoială profund[742]. Tatăl și fiul nu-și pot agăța hainele de același suport, la fel cum nu pot s-o facă, din pricina interdicțiilor sexuale, două persoane de sexe diferite. Tatăl și fiul nu pot, de asemenea, să stea de vorbă despre probleme sexuale. Educația nu se poate face decât departe de tată, într-un mediu unde nu este deplasat să se evoce astfel de probleme. Dacă ne gândim că obiceiul de a căsători fiii în familia mamei lor este unul dintre obiceiurile fundamentale ale vieții domestice, vom înțelege cu ușurință de ce sarcina de a-i educa pe tineri aparține unchilor materni. Nepoții lor mergeau să locuiască la ei în calitate de oaspeți sau, dacă vreți, de ostatici, și erau supuși acolo unei probe prenupțiale, înainte de a putea să le ducă pe verișoarele lor, devenite, la rândul lor, oaspeți și ostatici, în casa paternă. O altă trăsătură caracteristică moravurilor chinezești (ea poate trece drept o rămășiță a familiei indivize) atestă rivalitatea sexuală pe care o implică, între alte rivalități, raportul între tată și fiu: se întâmplă adesea ca tatăl să încerce să răpească logodnica fiului și, în cazul în care reușește, fiul se trezește, în general, deposedat de succesiunea paternă[743]. Educația într-o școală de paji nu este, desigur, decât o dezvoltare a adopției: seniorul își însușește ostaticii (și pesemne, se mai poate presupune, și diversele servicii sexuale) pe care, la origine, orice familie asociată cu o altă grupare familială, printr-o tradiție de căsătorii între ele, avea dreptul să-i ceară de la această grupare aliată. În rest, de la obiceiul adopției trebuie să plecăm pentru a explica ritualurile majoratului[744]. Aceste ritualuri, cunoscute sub denumirea de luare a tichiei virile, marchează încheierea adolescenței. Tânărul primește acoperământul pentru cap și hainele distinctive ale bărbaților maturi și este inițiat în viața publică. Această ceremonie completează efectele ritualurilor din luna a treia de după naștere: tânărul primește numele unui bărbat matur, un nume de major (*zen*) care este un nume public, în timp ce *ming*, numele personal dat la trei luni, servește de apelație privată și secretă. Fiul declarat major este abilitat să-i aducă tatălui său omagiile ce sunt datorate unui senior. El se prezintă atunci rudelor sale agnatice. O părăsește pe mama sa într-un mod semnificativ. Întrevederea dintre ei se face de o parte și de alta a unei uși întredeschise: tânărul major iese din depen-

dența maternă și este exclus din apartamentele femeilor. Dar, fapt remarcabil, ritualul majoratului, care-l virilizează și-l face să intre definitiv în grupul agnatic, nu este decât un ritual desprins dintr-o ceremonie mai complexă. Pentru fete, ritualul simetric, luarea agrafei de păr, a rămas legat de logodnă[745]. Or, în obiceiurile țărănești, inițierile și logodna erau făcute, pentru ambele sexe, în același timp, în cursul acelor serbări de primăvară în care bețiile ocupau un loc important. Acordarea unei cupe cu băutură este unul dintre ritualurile cele mai importante ale ceremoniei majoratului practicate de nobili; dar, tot la ei, fiul nu poate îndeplini ritualurile de căsătorie decât după ce a primit de la tatăl său o cupă de băutură. Inițierea țăranilor se petrecea la Locul sfânt, în cursul unei sărbători colective. Cea a nobililor se făcea în casa paternă; în aceasta rezidă dovada noilor demnități și a independenței pe care ordinea feudală le face să fie dobândite de instituțiile propriu-zis domestice. Totuși, dacă, în timpul ceremoniei majoratului, tatăl (sau șeful *zong*-ului) ocupă locul de onoare, el nu joacă aici nici un rol activ. Toate gesturile rituale sunt îndeplinite la inițiativa unui personaj calificat drept oaspete și care nu trebuie să facă parte din familia paternă. Suntem îndreptățiți să presupunem că, în principiu, oaspetele aparținea familiei din care grupul agnatic al celui inițiat trebuia să-și aleagă soția, familiei din care era venită mama sa și din care trebuia să-i provină logodnica. Totul, în timpul inițierii, se petrece deci ca și cum fiul ce ieșea din grupul matern care, după ce-l crescuse, îl oferea acum, venea să se alăture grupului agnatic – făcând tatălui său promisiunea de a-i aduce o noră.

O dată devenit major, băiatul este în măsură să îndeplinească numeroasele îndatoriri de pietate care îl vor afilia tatălui său. Dar cu toate că, la nobili, ca urmare, fără îndoială, a obligațiilor militare, căsătoria nu trebuie să se facă decât la vârsta de treizeci de ani, în timp ce majoratul este dobândit la douăzeci de ani, numai un fiu căsătorit se poate comporta ca un fiu pios. Pentru a conduce un Stat, este nevoie de un senior și de o doamnă. Prestigiul lor este întreținut de omagiile unei Curți de vasali și ale unei Curți de vasale. Tot așa, în familie există o dublă funcție de judecător: cea a stăpânului și cea a stăpânei casei, cuplu investit cu o autoritate seniorială impunând serviciul conjugat al cuplurilor înfeudate. Un cap de familie trebuie să aibă o soție, căci el

are în grijă un Templu ancestral în care sunt reunite tăblițe de soții și de soți; de aceea, devenit văduv de toate soțiile sale, el trebuie să se recăsătorească, dacă are mai puțin de șaptezeci de ani, sau, după ce a trecut de această vârstă, să se retragă și să cedeze sarcina de șef de cult[746]. Pentru a face oficiul de șef, trebuie să ai o soție; mai trebuie să ai una și pentru a practica pietatea filială: aceasta, care permite apropierea de capii de familie, sfârșește prin a le dobândi virtutea. Fiul mai mare, primul vasal al tatălui său, și soția sa, primă vasală a mamei, conduc, ca un cuplu ministerial, această Curte de vasale și vasali, formată din fii și nurori[747]. Datoriile lor sunt acelea pe care le au la Curte fidelii: acestea sunt omagiul, sfatul și serviciul. În familie, ca și la Curtea seniorială, omagiul, reînnoit în fiecare zi, constă în salutul matinal și în salutul de seară. Din obligația omagiului derivă regulile de ținută și de curățenie: fiii și nurorile se spală și se împodobesc pentru a face onoare părinților. La cântatul cocoșilor, fiii și nurorile își spală mâinile, își clătesc gura, își piaptănă părul, îl rulează pe o bentiță de stofă, bărbații periindu-și cu grijă părul care le rămâne liber la tâmple și fixându-și bine pe cap tichiile cu panglici ce atârnă. Își ajustează apoi hainele și-și garnisesc centurile cu diverse obiecte care servesc la nevoile zilnice: cârpe pentru a șterge obiectele și mâinile, un cuțit, o piatră de ascuțit, un poanson și altele. Femeile nu uită să-și atârne un săculeț cu parfum. Toți își aranjează cu grijă șireturile pantofilor. Frumoasa lor ținută este, în sine, un omagiu. Ea va valora ca o ofrandă de respect. În fața părinților, gravitatea se impune: se evită, deci, râgâitul, strănutul, tusea, căscatul, scuipatul sau suflatul nasului. Orice expectorație ar risca murdărirea sfințeniei paterne. A lăsa să se zărească partea de dedesubt a îmbrăcămintei ar fi un adevărat atentat. Pentru a dovedi tatălui că este tratat ca un șef, fiii și nurorile trebuie să rămână mereu în picioare în prezența sa, cu privirea drept în față, cu corpul bine sprijinit pe picioare, fără a îndrăzni vreodată să se sprijine de vreun obiect, nici să stea înclinați sau pe un singur picior. Astfel, cu vocea umilă și blândă ce se cuvine unui fidel, ei merg dimineața și seara să-i aducă omagiul. După care sunt așteptate ordinele. Nu se pot sustrage executării acestora, dar sunt îndreptățiți să-și dea cu părerea. Fiul, ca și vasalul, trebuie să-și dea sfatul cu toată sinceritatea și nu trebuie să ezite să adreseze mustrări; numai că trebuie să păstreze

un ton plin de blândețe, figura amabilă și aerul modest, orice s-ar întâmpla. Dacă părinții se încăpățânează în decizia lor, copiii nu au decât să-și dubleze blândețea, cu scopul de a le intra în grații, căci vor putea atunci să-și reînnoiască avertismentele. Loviți până la sânge, ei nu resimt nici indignare, nici resentiment, și se supun, fără să ezite, de exemplu, dacă este vorba despre propriul lor menaj, s-o favorizeze pe aceea dintre soțiile lor care este pe placul tatălui, mai curând decât pe aceea pe care o găsesc ei agreabilă[748]. Ascultarea se impune atât în lucrurile mici cât și în cele mari și chiar serviciul fiului constă mai degrabă în a face mici servicii: prin acestea se arată adevăratul respect. Fiii cer permisiunea să cârpească hainele părinților imediat ce zăresc o găurică. Cer permisiunea să le spele, cu cenușă dizolvată în apă, petele de pe tichie, de pe centură, tunică sau de pe haina de dedesubt. O dată la cinci zile, ei pun să se încălzească apă și-i invită pe părinți să facă o baie; o dată la trei zile, pregătesc apa pentru ca părinții să se spele pe față și dacă, în intervalul dintre aceste abluțiuni regulate, se întâmplă ca fața părinților să fie murdară, se duc repede să ia, pentru această toaletă suplimentară, apa care a servit la spălatul orezului. Ei spală picioarele părinților și șterg în mare grabă, pentru ca nimeni să nu vadă nimic, mucii sau scuipatul seniorilor casei[749]. Dar, dacă un șef de cult trebuie să fie curat, un viitor strămoș trebuie să fie bine hrănit. Prima datorie a pietății filiale este de a veghea la asigurarea hranei care îmbogățește substanța părinților. Un fiu bun, a spus Zeng zen, „veghează ca nimic să nu lipsească din dormitorul părinților (mai ales când sunt bătrâni și frigurosi, nu pot dormi singuri) și să le procure hrana și băutura cu o afecțiune sinceră“[750]. El le prepară mâncărurile care, condimentate cu grijă, sunt potrivite cu diferitele anotimpuri și diversele vârste ale vieții. Cu cât părinții sunt mai în vârstă, cu atât mai rafinate trebuie să fie alimentele care li se oferă: la șaptezeci de ani, ei au constant nevoie de alimente delicate și, la optzeci de ani, de dulciuri. Orice fiu trebuie să se priceapă să pregătească *cele opt alimente alese* și mai ales *prăjeala bogată* și vinul aromatizat care susțin forța bătrânilor și le dau mucilagiu[751]. O bucătărie bună nu este suficientă: mai trebuie ca mâncărurile să fie servite și supravegheată ordinea în care sunt servite. Nu există mese de familie, ci, în fiecare casă, mese de Curte, pretexte ale unor comuniuni ierarhizate. Fiul mai mare și

soția sa (nora mai mare) asistă, dimineața și seara, la mesele părinților, dar numai pentru a-i încuraja să mănânce bine. Resturile, în schimb, sunt pentru ei (așa cum sunt pentru vasali resturile de la masa seniorului), cu excepția, totuși, a mâncărurilor dulci, fragede și suculente, pe care ei trebuie să le păstreze pentru copiii lor[752]. Aceștia din urmă au, la rândul lor, nevoie de mâncăruri delicate; de altfel, după cum s-a văzut, există o apropiere deosebită între bunici și nepoți. Vasali mai îndepărtați, fiii și nurorile secundare consumă, la sfârșit, resturile de la fratele mai mare și de la soția acestuia. Astfel se stabilește, în viața de toate zilele, ierarhia de substanță care stă la baza ordinii domestice.

Obligațiile filiale sunt deosebit de grele atunci când tatăl se află pe patul de moarte. Pentru această încercare el trebuie să se pregătească de la șaptezeci de ani. Șaptezeci de ani este vârsta retragerii și (atât de puternice sunt legăturile dintre organizarea civilă și organizarea feudală) nobilul, îndată ce părăsește Curtea seniorială, trebuie să abandoneze și conducerea grupului său familial. Eliberat de eforturile care uzează, de respectarea dificilă a doliului precum și de obligațiile sale maritale, bând și mâncând mai bine, tatăl urmează imediat, cu ajutorul fiului său, regimul care-i permite să devină un strămoș venerat. Este important, pentru gloria sa, cât și pentru cea a familiei sale, ca el să moară cât mai târziu cu putință, la o sută de ani, dacă o merită[753]. Pentru a pătrunde în cariera ancestrală, treizeci de ani de stagiu sunt optimi. Totuși, străduindu-se să participe în toate felurile la viața paternă[754], vesel de îndată ce tatăl se simte bine, trist când îi este rău, hrănindu-se atunci când tatăl are poftă de mâncare, dar postind atunci când el este bolnav și luând împreună cu el leacuri, fiul se obosește ca nimic, în caz de moarte, să nu-i lipsească și mai ales să nu-i lipsească un sicriu frumos; căci, „dacă este mai bine să intri imediat în descompunere după moarte decât să risipești banii“ comandând un sicriu de lux pentru sine, nici un coșciug, dacă este vorba despre tată, nu va părea destul de somptuos[755]. În mod deosebit, datoria fiului este să vegheze cu atenție ca tatăl să poată muri frumos. Ar fi nefast, într-adevăr, ca el să moară inopinat și nu în casa sa: nu trebuie să fie surprins de moarte decât în conformitate cu ritualurile și în camera rezervată stăpânului casei. Ar fi nepotrivit ca rogojina pe care își petrece ultimele sale momente să nu fie una care să corespundă exact rangului său de

noblețe[756]. Ar fi o nenorocire ca cei din jur să fie luați prin surprindere și să nu aibă timp să ridice muribundul din pat și să-l pună pe pământ, unde trebuie să-și dea sufletul, tot așa cum, nou născut, a trebuit să scoată primele țipete tot pe pământ. Trebuie să existe vată gata pregătită, care va servi la culegerea ultimei suflări. Trebuie mai ales ca toate rudele să fie chemate și să fie gata pentru strigătele care salută plecarea sufletului. Șef al corului familial, fiul cel mare își asumă responsabilitatea ritualurilor prin care, asigurându-se că moartea este efectivă, o face definitivă. El procedează la chemarea sufletului-suflu (*hun*), care se face prin agitarea, de pe înaltul acoperișului, a hainelor defunctului, strigându-se numele său personal. Dacă sufletul nu vine să se agațe în aceste haine familiare, dacă, atunci când sunt aruncate asupra trupului, viața nu reapare, fiul umple cu orez amestecat cu cochilii sau cu jad gura mortului, ce a fost ținută deschisă până atunci cu ajutorul unei linguri din corn[757]. Tot șefului responsabil cu doliul îi revine sarcina de a obține ca defunctul să consimtă să închidă ochii: el nu consimte câteodată la aceasta decât după ce l-a făcut să jure că se va supune voinței sale supreme. În sfârșit, cadavrul, spălat, este pus din nou pe patul mortuar și este acoperit cu multe haine, după ce, se pare, au fost astupate toate orificiile corpului cu bucăți de jad. Nici un suflet nu va mai putea pătrunde în acest corp obturat ermetic, ca să facă din el un vampir și, pe de altă parte, jadul, datorită virtuților sale proprii, va împiedica, la fel ca și hainele stivuite, o putrefacție prea rapidă. Căci marea problemă este ca descompunerea să nu se facă nici prea lent, nici prea repede: trebuie obținut ca ea să se producă în conformitate cu regulile protocolului. Corpul, îngropat numai puțin, trebuie păstrat acasă timp de mai multe luni, trei pentru nobilii obișnuiți, mai mult timp dacă defunctul poseda, împreună cu un rang mai înalt în ierarhie, o substanță hrănită mai din abundență. Ar însemna a păcătui prin aroganță dacă se întârzie prea mult timp sau se pretinde a se împiedica descompunerea cărnii, dar ar fi cea mai mare crimă dacă oaspeții, veniți să-și aducă tributul de condoleanțe, ar putea vedea viermii, ieșiți din cadavrul prost îngrijit, trecând ușa, sustrăgând solului familial o substanță care trebuie să-i revină[758]. Atât timp cât osemintele rămân infectate și cât nu se poate merge la cimitirul familial pentru a le pune alături de oasele strămoșilor, rudele, ajutându-l pe mort să treacă un prag de

temut, se eliberează ele însele de o necurăție cu care au venit în contact. Ele se eliberează de aceasta urlând și tropăind, dar nu ca sălbaticii, cu strigăte și gesturi dezordonate sau, printr-un simplu efect al durerii, „ca un copil care regretă un obiect pierdut“[759]. Rudele urlă și tropăie în ordine și din ordin, de fiecare dată când sosește ora rituală pentru exprimarea durerii familiale, și la semnalul dat de șeful de cor. Toți „își pun atunci membrele în mișcare“, toți încep să strige „pentru a calma durerea și a micșora neliniștea“[760]. Ei sar și strigă de un număr determinat de ori și pe un ritm semnificativ, în raport cu apropierea de defunct – numai bărbații descoperindu-și brațul drept și sărind cu adevărat – femeile fără a se descoperi și fără ca vârful picioarelor să le părăsească pământul, dar lovindu-se în piept – fiul scâncind ca noii născuți, fără ca sunetul vocii sale să se oprească, în timp ce rudele mai îndepărtate, care, după trei modulații, lasă sunetul să se îndepărteze și să dispară, nu sunt autorizate să adopte decât un ton tânguitor[761]. Dar, în același timp în care servesc la clasarea durerii și la exprimarea ierarhiei rudelor, salturile și strigătele, dacă purifică mâhnirea familială, mai sunt necesare și defunctului și trebuie să fie cu atât mai numeroase cu cât substanța acestuia din urmă a fost mai nobilă. Numărul salturilor este identic cu numărul de luni cât trebuie să dureze îngroparea provizorie în casă[762]. Tropăind și urlând în cor, rudele știu să producă un zgomot asemănător bubuiturii tunetului subteran: atunci când fac să se audă acest soi de bubuit întrerupt, ele sperie și alungă monștrii răufăcători care stau, sub pământ, la pândă pentru a veni să devoreze cadavrul. Astfel, rudele ajută în mod activ defunctul să iasă victorios din încercarea ce i se impune ca un purgatoriu. Dar ele trebuie să participe la starea mortului în multe alte feluri. Tocmai datorită acestei participări totale fiul pios, făcându-l pe tată să câștige demnitatea ancestrală care-i va aduce un cult, dobândește și pentru el însuși calitatea de șef de cult și cap de familie. Atât timp cât mortul nu poate fi alăturat strămoșilor, atât cât durează perioada activă de doliu (ce este denumită perioada plânsetelor continue), defunctul rămâne stăpânul casei în care stă cadavrul său. Rudele, în timpul acestei perioade dintre domnii, se reunesc *in corpore*, dar în afara casei; fiecare fiu rămâne într-o colibă izolată ce este ridicată într-un loc închis și retras. Pentru fiul principal, se ridică un soi de anexă, care trebuie să stea

sprijinită de un zid al incintei casei familiale[763]. Mortul fiind, în primele zile de doliu, pus mai degrabă în coșciug decât îngropat la adâncime, coliba, făcută din crengi, nu trebuie să fie tencuită: crăpăturile nu vor fi astupate cu humă decât după înmormântarea definitivă, când cadavrul va fi îngropat adânc în sol. În această cabană, fiul trebuie să se culce la început pe paie (se pare că în vechime mortul era îngropat în paie), cu capul sprijinit de un mușuroi de pământ, „suferind astfel că tatăl său este în pământ“[764]. La fel cum moartea îl exclude pe defunct din comunitatea celor vii, doliul îl exclude pe fiul pios. El trăiește în carantină, având cu atât mai puțin dreptul de a vorbi cu cât succesiunea de dobândit este mai considerabilă (pentru a deveni rege nu ai voie să deschizi deloc gura în timpul celor trei ani ai doliului patern)[765]. Fiul nu mănâncă decât cu regret, în primele zile numai un pumn de orez. Chiar și așa, mai trebuie ca intervenția familiilor străine să-l constrângă să înghită hrana și ca aceasta să-i fie oferită în dar[766]. Nu poate exista bucătărie în casa mortului, atât timp cât acest mort nu poate fi și el hrănit în calitate de strămoș. Fiul pios trebuie să postească și să slăbească, păstrându-și numai forța de a îndeplini ceremoniile. Dar, dacă el trebuie să primească o bogată moștenire în vasali (care de acum pot să-l ajute), i se impune să slăbească în așa măsură încât să nu mai poată, la fel ca un cadavru, să se miște fără ajutorul altcuiva[767]. Spre a deveni șeful unui grup familial, trebuie să meriți să fii șef de cult. Pentru aceasta, trebuie mai întâi, în calitate de șef de doliu, să suporți grelele practici religioase care, purificând infecția funebră, îl fac pe mort să iasă din situația sa critică, iar pe rude din carantina lor. De aceea, un fiu care nu a vegheat la doliul tatălui său nu se simte abilitat să-i succeadă[768].

La sfârșitul îngropării provizorii și al timpului plânsetelor neîntrerupte, fiul principal, șeful doliului, conduce cortegiul care merge să alăture osemintele mortului de cele ale strămoșilor. Un ritual pe care el îl îndeplinește atunci este punctul de plecare al cultului nou, cu care va fi însărcinat. Îndată ce rămășițele pământești sunt redate pământului, fiul pios, dezgolindu-și umărul și scoțând strigăte, dă de trei ori ocol gropii, mergând de la stânga către dreapta. El încercuiește și pecetluiește astfel definitiv în mormânt ultimele resturi perisabile, dar separând de ele ceea ce a constituit cea mai nobilă parte din personalitatea defunctului.

Strigând: „Carnea și oasele se reîntorc acum în pământ: acesta este Destinul! Dar *hun* și duhul, nu există loc unde să se poată duce!“, el reia drumul către locuința familială, urmat de sufletul superior care, de atunci înainte, va fi fixat într-o tăbliță, centru al cultului[769]. Cât timp rămășițele mortuare nu părăsiseră casa, s-a păstrat în casă un fel de tăbliță provizorie. Un simplu băț de lemn, această tăbliță este ca o osatură a unei efigii grosolane care acoperă oalele de orez și deasupra căreia stă stindardul defunctului. Imediat după terminarea perioadei de impuritate majoră, o tăbliță de lemn foarte simplă va servi de suport sufletului spiritualizat al defunctului: este suficientă pentru a-l reprezenta, căci numele său este scris pe ea. Această tăbliță nu devine imediat centrul cultului. Înainte de a dobândi personalitatea ancestrală, mortul are un stagiu de îndeplinit: el îl îndeplinește sub protecția nu a tatălui, ci a bunicului său. Stagiarul, nou-venit în grupul ancestral, nu primește la început hrana sacrificială decât prin intermediul unui membru mai vechi al acelei secțiuni (secțiunea *zhao* sau secțiunea *mu*) din grupul agnatic la care are dreptul să se alipească[770]. El trebuie să aștepte sfârșitul doliului (începutul celui de-al treilea an) pentru a primi un cult personal și a poseda în Templul ancestral un loc care să fie numai al lui. Instalarea noii tăblițe într-o sală specială are ca efect mutarea într-o ladă de piatră, amestecată cu cele ale strămoșilor îndepărtați, a tăbliței stră-străbunicului sau a bunicului, căci fiecare familie nu are dreptul decât la un număr determinat de strămoși scoși în evidență de cult din masa ancestrală. Tăblițele ce pot fi păstrate fără a fi vărsate în masa celorlalte dau, prin numărul lor, dimensiunea rangului nobiliar al familiei. Mortul nu păstrează personalitate decât pe perioada în care tăblița sa primește sacrificii individuale: îndată ce această tăbliță este pusă în lada de piatră, numele mortului poate fi reluat de rude[771]. Se vede astfel că noblețea nu rezultă din posesiunea unei lungi descendențe de strămoși, ci, din contra, supraviețuirea ancestrală este funcție de noblețe. Se mai poate observa și motivul pentru care Strămoșii se interesează de soarta descendenților lor: sacrificiile îi hrănesc o perioadă mai lungă de ani atunci când moștenitorii lor imediați trăiesc mai mult. Cultul ancestral este un schimb de bunuri efectuate între acele două ramuri ale rudelor pe care le formează, pe de o parte, cei în viață și, pe de altă parte, strămoșii al căror suflet supra-

viețuiește. Acest schimb se face de la grup la grup, dar prin intermediul șefilor grupurilor. În timp ce capul familiei oferă, în numele fraților sau verilor săi, hrana sacrificială, aceasta este primită de către tatăl sau strămoșul defunct, care-i fac să profite de aceasta și pe unchii sau stră-unchii defuncți: în templu, într-adevăr, tăblițele fiilor secundari rămân alăturate de cea a fiului principal. Acela care în timpul vieții ocupă un loc subordonat în grupul familial, rămâne și în timpul carierei sale ancestrale tot un simplu subordonat[772]. Numai promovările de fii mai mici în ordinea nobiliară mai pot ajunge să complice protocolul sacrificiilor. Dacă un fiu mai mic ajunge să dobândească un rang mai înalt decât fratele său mai mare, din această înălțare el își extrage dreptul de a-și hrăni mai bine părinții și de a sacrifica pentru ei, de exemplu, două victime în loc de una, dar tot fratele mai mare este cel care prezidează sacrificiul.

Când cineva a organizat doliul după capul familiei după ce l-a servit, în întreaga sa viață, în calitate de fiu principal, acela primește de la el, ca șef al cultului său, o autoritate care se întinde asupra celor care i-au fost subordonați și a acelora care, prin intermediul lor, i-ar fi fost astfel. Această autoritate se confirmă cu ocazia sacrificiilor. Întreaga familie intră atunci în comuniune cu Strămoșii, dar numai șeful cultului prezidează această comuniune. El este cel care oficiază. Îndatorirea sa de oficiant îi impune unele obligații din care el își extrage un principiu de superioritate. Înainte de orice, se impune datoria de a fi pur, care revine la obligația de a trăi în mod nobil și a cunoaște ritualurile. El trebuie, după cum am văzut, ajutat de serviciile propriilor săi fii, să se străduiască să rămână curat în ținuta sa și sincer în vorbele sale. Mai trebuie, în domeniul său, dar la fel de perfect ca un adevărat om de Stat, să cunoască tehnica și limbajul rituale. Ar fi lipsit de sinceritatea totală pe care o impune cultul dacă nu ar ști, în conformitate cu anotimpurile, să-i ofere, la momentul cuvenit, Strămoșului cresonul, nuferii, ouăle de furnici sau greierii. S-ar descalifica dacă, oferind praz, un pește sau un iepure ar pronunța „praz“, „pește“ sau „iepure“ și nu: „rădăcină abundentă“, „ofrandă țeapănă“, „clarvăzător“[773]. Nu este suficient să se antreneze în alegerea ofrandei și a cuvintelor potrivite, mai este necesar să intre și într-o stare de grație[774]. Înainte de sacrificiu, fiul pios se supune, timp de zece zile, unei retrageri care, în

ultimele trei zile, devine și mai severă. El își părăsește nevestele și se abține de la muzică. Evită orice mișcare dezordonată a picioarelor și a mâinilor. Își înfrânează orice impuls și orice dorință, alungă reflecțiile personale și distracțiile. Își concentrează toate gândurile asupra ființei auguste, cu care va intra în comuniune. Ajunge, în sfârșit, să comunice cu sufletul divinizat al Strămoșului; imediat sufletul său purificat se iluminează și întreaga sa ființă se acoperă cu o sfințenie pe care o va întări sacramentul sacrificial. Soția sa, care, ca și el, s-a pregătit de sacrificiu, vine să-l asiste: ea este abilitată să celebreze cultul unei Strămoașe care, ca și ea, a fost anexată familiei în calitate de noră. La chemarea acestui cuplu pur, sosesc sufletele ancestrale, trezite de zgomotul făcut de zurgălăii cuțitului de sacrificiu, atrase de mirosul primului sânge vărsat, ce este luat victimei de lângă ureche. Pentru a avea siguranța prezenței lor, li se oferă posibilitatea unei reîncarnări de moment. Pe durata întregii ceremonii, într-adevăr, Strămoșul este chemat să ia în posesie, cu sufletul său, o persoană însărcinată să-l reprezinte. Acest obicei arhaic a fost criticat de multă vreme de ritualiști. Când sacrificiile se adresau în același timp mai multor Strămoși, fiecare din ei fiind reprezentat, se întâmpla, într-adevăr, ca ceremonia să capete un aer neplăcut de picnic[775]. Dar această datină avea să inspire, pentru un motiv și mai puternic, ostilitatea oamenilor, care doreau să vadă în autoritatea paternă o instituție de drept natural. În virtutea regulilor ordinii *zhao mu*, care comanda organizarea cultuală, trebuia ca reprezentantul să aparțină ramurii de înrudire din care făcea parte și Strămoșul. În mod normal, el trebuia să fie ales din generația nepoților acestuia din urmă și, de obicei, era nepotul lui. Această regulă, pe care o explică perfect istoria familiei chineze, lămurește sensul cultului Strămoșilor. Unul dintre scopurile principale ale ceremoniilor era tocmai de a se obține reîncarnarea Strămoșului în persoana nepotului. Regulile doliului au păstrat, de altfel, urma acestui mod de transmitere pentru *sacra*: un bunic poartă, pentru nepotul care ar fi fost succesorul său, un doliu deosebit de greu. Dar într-o familie care putea să pară bazată pe filiația agnatică, și într-o clasă ca aceea a nobililor, în care cultul tatălui defunct părea cultul esențial, obiceiul implica o consecință care nu putea să nu pară revoltătoare. Atunci când șeful de cult făcea un sacrificiu tatălui său, unul

dintre fiii săi era cel care reprezenta Strămoșul[776]. Tatăl, în fața fiului său, apărea într-o postură umilitoare. Nu-i putea vorbi, ca și zeilor, decât prin intermediul unui invocator. Fiul, o dată sacrificiul terminat, mânca, în numele Strămoșului, primul. Tatăl nu gusta decât după el din carnea sacrificată de această primă degustare: el părea că nu primește decât prin intermediul său fericirea familială (*fu*) încorporată în ofrande. Această intervertire în ordinea ierarhică se făcea chiar în clipa în care șeful cultului, distribuitor al hranei sacre, punea bazele autorității sale familiale. Într-adevăr, cu excepția acestei comuniuni privilegiate a nepotului, care părea aberantă și care este semnificativă, toate comuniunile rudelor se făceau respectând ierarhia familială. Ele aveau un caracter de comuniuni înfeudante, ca acelea care, în cultul feudal, îl legau pe vasal de senior.

Autoritatea care aparține șefului de cult îi vine de la senior. Acesta, o dată cu un anumit grad de noblețe, i-a conferit dreptul de a sacrifica pentru un anumit număr de strămoși. Seniorul care dă strămoșii poate, în egală măsură, să ridice dreptul de a poseda un Templu ancestral. Cine nu mai are strămoși nu mai este cap de familie. Delegare a autorității senioriale, puterea domestică este de esență seniorială. Ea se exercită asupra fraților și a verilor. Pentru ritualiștii înșiși, pietatea față de fratele mai mare (*di*) nu este o obligație mai puțin esențială decât pietatea față de tată (*xiao*), dar, după ei, pietatea fraternă nu este decât o consecință a datoriilor impuse de pietatea filială. Ar însemna că se inversează ordinea faptelor. Încă de pe vremea organizării indivize, fratele mai mare exercita o anumită putere, căci, în calitate de decan, el îi reprezenta pe toți frații săi. Acționând asupra organizării domestice, ordinea feudală a transformat această putere simplă de reprezentare într-o autoritate de ordin seniorial. Aceasta nu s-a extins ușor asupra membrilor generației inferioare. Limitată la frați și veri de rămășițele organizării în indiviziune, autoritatea domestică este și mai limitată în ceea ce-i privește pe fii de rămășițele dreptului uterin și ale unei organizări străvechi în care ideea de generație avea mai multă importanță decât cea de filiație. Îndelungate ritualuri de apropiere, abilitându-l să devină succesorul său cultual, fac din fiu vasalul tatălui. Dar o legătură continuă să primeze asupra legăturii stabilite în mod artificial între tată și fiu, respectiv legătura unind pe nepot de bunic. Tatăl, în fiul

său, trebuie să-l respecte pe reprezentantul propriului său tată. Forța mijloacelor rituale folosite pentru a-i apropia pe reprezentanții celor două generații agnatice consecutive traduce independența și opoziția lor dintâi. Tată și fiu formează mai întâi un colegiu de puteri rivale. Din această rivalitate fundamentală, subzistă urme semnificative, cu deosebire în obiceiurile matrimoniale. Vom vedea – și în aceasta constă, în parte, principiul puterii materne – că fiii se sprijină, în fața tatălui lor, pe familia mamei. Această familie le va da soțiile, așa cum le-a dat și pe cele ale tatălui lor. Dar tatăl și fiul nu au dreptul, în mod normal, să-și ia soții decât dintr-o generație a familiei aliate, din aceea care (în virtutea echivalențelor stabilite de întreaga serie de căsătorii precedente) pare să corespundă generației lor. Or, în nobilime și în mod special în clasele cele mai înalte – cele în care principiul ierarhic este deja cel mai ferm stabilit – un bărbat nu se limitează să se căsătorească cu un grup de surori. El ia, o dată cu ele, și pe una dintre nepoatele lor, iar aceasta trebuie să fie fiica fratelui lor mai mare, adică, în mod precis, aceea dintre fetele din generația următoare care trebuia să-i fie destinată fiului principal ce se va naște din căsătoria astfel încheiată. În felul acesta, tatăl se leagă dinainte (și prin cea mai bună dintre uniunile posibile) cu generația familiei materne în care fiul trebuie să-și găsească soție și ajutor. Adesea chiar, atunci când fiul este la vârsta de a încheia alianța și când un lot de soții i-a fost acordat, se întâmplă ca tatăl să i-l fure. În acest caz, de obicei, fiul este sacrificat de tată și acesta din urmă își ia drept moștenitor copilul născut din soția care, predestinată fiului căruia îi devine mamă vitregă, ar fi trebuit să-i dea soțului ei de fapt nu copii, ci nepoți. Invers, se întâmplă ca, tatăl o dată mort, unul dintre fiii din prima căsătorie, substituindu-se fiului mai mare sacrificat, să se căsătorească cu mama vitregă devenită văduvă. Ducele Xiuan din Wei (718-700), de exemplu, s-a căsătorit cu Yi Jiang, una dintre soțiile tatălui său (nu se știe dacă această mamă vitregă i-a fost mai întâi destinată drept soție). A avut cu aceasta un fiu, numit Ji, căruia i s-a căutat o soție în familia Jiang, din care provenea deja mama sa. Ducele Xiuan, părăsindu-și soția pe care și-o procurase din succesiunea paternă, a luat logodnica destinată fiului său Ji. Apoi, pentru a-i transmite moștenirea fiului pe care l-a născut cea care ar fi trebuit să-i fie noră, el l-a omorât pe Ji, fiul pe care l-a avut de la Yi Jiang,

fosta sa mamă vitregă și primă soție. Fosta logodnică a lui Ji, devenită mama sa vitregă sub numele de Xiuan Jiang, îl împinsese la omorârea acestui fiu mai mare. Dar la moartea ducelui Xiuan, dacă fiul mai mare al mamei vitrege a luat la început puterea în detrimentul fraților succesori ai fiului din prima căsătorie, el nu a putut evita moartea decât exilându-se și, după competiții sângeroase în care familia maternă (Jiang) a jucat rolul principal, Xiuan Jiang, sub presiunea reprezentanților aceleiași familii, a trebuit să se unească cu unul dintre frații mai mici ai fostului ei logodnic. Acest frate al lui Ji, numit Zhao-bo, nu a avut timp să ia puterea, dar moștenirea i-a revenit unui copil pe care (substituindu-i-se fratelui său mai mare, înlăturat și sacrificat) i l-a făcut lui Xiuan Jiang, mama sa vitregă[777]. Aceste complicații succesorale (în care, alături de tema incestului cu mama vitregă sau cu nora, intervenea și tema *leviratului** și a minoratului, alăturată celei a sacrificării fratelui mai mare) stau mărturie asupra dificultății de a se stabili, ca uzanță regulată, pe care a întâmpinat-o filiația agnatică. Importanța rolului femeilor și al rudelor lor rămâne dominantă. Din cauza femeilor, tații și fiii se opun unii altora, dar tot prin femei ajung să se unească: pentru a se apropia, acești reprezentanți a două generații antagoniste caută, dacă se poate spune așa, să le contopească pe acestea într-un soi de generație intermediară – copilul născut dintr-o femeie care, în calitate de soție, trece de la o generație la alta, ținând de drepturile opuse ale acestor grupări rivale. Originea puterii paterne se află în aceste raporturi aparte dintre tată și fiu, raporturi născute dintr-un tip de apropiere ce părea probabil monstruos: interzisă la început de eterogenitatea naturii specifice reprezentanților celor două generații agnatice consecutive, această apropiere a părut, mai târziu, apărată de sentimentul care trecea drept bază a înrudirii, adică: respectul fiului față de tată. S-a văzut că acest respect, departe de a fi caracteristic pentru relațiile specific familiale, își are originea într-o ordine a relațiilor care sunt extra-familiale și se apropie de relațiile de vendetă, așa cum se apropie raporturile de tip feudal. Pe de o parte, înfeudat tatălui, așa cum acesta este bunicului, dar, pe de altă parte, succesor al bunicului care a fost

---

* Obligație impusă de legea lui Moise fratelui unui defunct de a se căsători cu văduva acestuia care nu avea copii (n. ed.).

seniorul tatălui, fiul cel mare este supus unei autorități senioriale care, făcută din abuzuri, este, în principiu, lipsită de măsură, și care totuși rămâne oscilantă. O povestioară ne va arăta acest lucru[778]. Unul dintre fiii mai mici ai onorabilului Zhu, acuzat de o crimă, este amenințat cu moartea; tatăl, dorind să-l salveze și sigur că va reuși trimițându-i judecătorului un cadou frumos, se gândește să-i încredințeze această misiune delicată copilului său cel mai abil, care nu este însă și cel mai mare. Fiul cel mare protestează: „Atunci când, într-o familie, există un fiu mai mare, el este numit conducătorul familiei. Acum când fratele meu mai tânăr decât mine a comis o crimă, dacă Excelența Voastră nu mă trimite pe mine și-l trimite pe fratele meu mai tânăr, eu mă voi omorî." Cu toate că era evident că misiunea va fi prost îndeplinită, mama a sprijinit reclamația fiului cel mare, iar tatăl a trebuit să se supună. Se poate remarca amenințarea de sinucidere, caracteristică raporturilor dintre vasali și senior și mereu inclusă, cu toate că sub formă latentă, în această procedură de dezavuare care este adresarea de reproșuri, datorie esențială a fiului ca și a vasalului. Vom mai nota îndeosebi faptul, sensibil în această poveste, că drepturile fiului mai mare asupra celor mai mici primează în fața drepturilor tatălui asupra fiilor. Primele provin dintr-o dezvoltare regulată a dreptului indiviz sub presiunea ordinii feudale. Celelalte, izvorând din aceeași presiune, au revoluționat organizarea indiviză. Încă din epoca feudală, ele domină, nu fără dificultate.

Senior al fiului mai mare care, pentru a moșteni noblețea paternă și a deveni șeful cultului ancestral, acceptă să se înfeudeze și să înfeudeze o dată cu el întregul grup al fraților săi mai mici, tatăl dispune asupra copiilor săi, și în primul rând asupra celui mai mare, de o autoritate de tip militar. Ca și seniorul, el acordă noblețe, dar cu condiția să dispună de viață. La fel ca și vasalul, fiul nu este stăpân pe corpul său. El trebuie să-și cheltuiască întreaga energie pentru a alimenta onoarea paternă. Legat printr-un omagiu de devotament, nu mai are dreptul să se lege, de la sine putere, cu nimeni. Nu poate avea prieteni. Ar însemna să promită altcuiva devotament până la moarte. Or, el nu este, de fapt, stăpân pe nimic și, mai ales, nu este stăpân pe viața sa[779]. Prima regulă a pietății filiale constă în aceea că fiul nu trebuie să facă nimic, să se cațăre pe un meterez, să meargă pe o gheață prea

subțire, să se apropie de o prăpastie, care ar putea da de bănuit că pune în pericol integritatea unui corp asupra căruia numai tatăl este stăpân. Ca și un soldat pentru comandantul său, fiul veghează să se păstreze pentru tatăl său. În această datorie fundamentală, teoreticienii vor căuta temeiul moralei civice: orice om este dator să aibă o bună conduită, căci el trebuie să evite pedepsele care, dăunând corpului său, l-ar prejudicia pe tatăl său de o parte a bunurilor și a onoarei sale. Fiul pios se expune pericolului, dar cu prudență, numai în cazul în care tatăl îl ia cu sine la război sau îi comandă să-și urmeze seniorul. Am văzut că atunci soldatul se luptă mai întâi pentru tatăl său și în onoarea tatălui său. Aceasta ar scădea dacă fiul ar nesocoti ritualurile bravurii. Prizonierul, atunci când scapă din captivitate, trebuie să obțină, după iertarea seniorului, și pe cea a tatălui său: acesta ar putea să-l omoare în Templul ancestral[780]. Izgonirea în afara familiei este o sancțiune ce pare luată împotriva acelora care, în întrecerile de tir cu arcul, se arătau nesupuși sau neglijenți[781]. Aceste două exemple, singurele atestate din vechime de jurisprudența paternă, indică faptul că aceasta a avut la origine un caracter militar: s-a mai spus că, în familie ca și în cetate, ordinea feudală și ordinea agnatică corespund apariției acestei prime forme de drept penal care a fost dreptul din vreme de război. Fiul își înlocuiește tatăl în armată, așa cum îl înlocuiește și în fața tribunalelor penale; această dublă trăsătură de moravuri se observă de-a lungul întregii istorii chineze: ea dovedește că, mai presus de orice, fiul este, în sensul feudal al cuvântului, *omul* tatălui său. La fel, în cazul unei vendete, este răzbunătorul său. Doliul său nu ia sfârșit decât o dată cu moartea ucigașului. Înainte de aceasta, fiul nu-și depune niciodată armele, nici chiar în locurile de pace, piață sau palat princiar, și, în fiecare noapte, doarme pe o rogojină de doliu, cu capul pe un scut[782]. Nu este suficientă apărarea sau refacerea onoarei paterne. Ea trebuie sporită. Toate recompensele pe care le obține, fiul le aduce tatălui, mai ales dacă este vorba de acea recompensă de substanță, care este un dar în alimente. Dar cea mai bună recompensă este aceea care, trecând peste fiul meritoriu, merge direct la tatăl său: acesta este principiul respectat, în mod constant, în China, în privința înnobilărilor. Toate aceste reguli sunt o remarcabilă contraparte a regulii imperioase care interzice orice fel de familiaritate, orice fel de intimitate tandră între tată și

fiu. Raporturile lor nu fac parte din domeniul afecțiunii, ci al etichetei și al onoarei. Ar fi și mai exact să spunem că raporturile dintre tată și fiu sunt niște raporturi de la onoare la onoare. Or, după cum vom vedea, acest tip de relații, care s-a întins, la început, la relațiile dintre frați, a sfârșit prin a domina, în ansamblul ei, viața privată.

II. Viața de familie și rolul femeilor

La un moment nedeterminat al istoriei chineze, moravurile au fost foarte aproape de a fi matriarhale. Femeile transmiteau numele lor copiilor. Soții nu erau decât niște tovarăși anexați grupului soțiilor. În nobilimea feudală s-a dezvoltat o morală total opusă. Căsătoria părea să plaseze femeia în subordonarea soțului. Pe de altă parte, mama posedă o putere care, dacă mai păstrează unele dintre caracteristicile sale vechi, capătă, din ce în ce mai mult, atributele specifice puterii paterne.

Viața de familie. Fetele nobile sunt crescute pentru a merge să trăiască în calitate de nurori într-o familie străină. Încă din copilărie, li se inculcă, o dată cu modestia, care-i va face pe părinții lor să evite unele vendete crude, și alte calități, care le vor permite să lucreze pentru prestigiul familiei lor, căci, în timp ce în nașterea unui băiat este văzut un principiu de onoare, o fată apare ca un principiu de influență. Fetițele sunt, la naștere, puse, la fel ca și frații lor, pe pământ[783]. În loc de a li se da drept jucărie un sceptru de jad, li se dă un instrument de țesut. Primul veșmânt cu care sunt îmbrăcate este unul pentru purtat noaptea și nu la ceremoniile publice. Pentru a fi semnalată venirea lor pe lume, se atârnă la ușă, în locul unui arc cu săgeți, un fel de cârpă sau de prosop. Fetele nu sunt făcute pentru viața publică și război, ci pentru muncile și serviciile din apartamentele femeilor. Ele vor fi soții și țesătoare. O fată cu un aspect nefast, de exemplu dacă este roșie și păroasă, trebuie să fie abandonată în plin câmp[784]. Când fetei i se prezice de bine, este ridicată de pe pământ, unde se presupune că a învățat ce este umilința și, ca să fie ferită de orice înclinație către orgoliu, nu este pusă pe patul patern. De altfel, tatăl nu ordonă să se facă nici o ceremonie. Dacă are totuși

loc vreuna, după cum se pare, numai femeile participă la aceasta, iar ritualurile nu găsesc de cuviință să vorbească despre ea. Nu ni se spune nici dacă tatăl cere să-i fie înfățișată fetița: între ea și el se pare că nu se face nici un ritual de apropiere. Numele, deosebit de secret, este, fără îndoială, dat de mamă. O fată nu trebuie să fie încorporată în grupul agnatic. Atât timp cât va trăi, ea va depinde numai de mamă. Imediat ce știe să vorbească, este orientată către un destin de supunere, fiind învățată să spună „da“ pe un ton umil, potrivit femeilor[785]. După vârsta de șapte ani, este separată de frații săi. Șapte ani, vârsta la care ies dinții noi, este momentul unui soi de primă formare: a existat odinioară o fată care, încă de la șapte ani, a fost capabilă să conceapă. De atunci înainte, încep să funcționeze interdicțiile sexuale: fetița nu se poate așeza pe aceeași rogojină cu frații ei, nici nu poate să mănânce cu ei. Aceste interdicții, după vârsta de zece ani, impun o izolare completă, care coincide cu învățarea lucrului, a limbajului, a ținutei și a virtuților specifice femeilor. Această educație se face sub conducerea unei guvernante. Autorii se feresc să vorbească despre aceasta cu precizie. Se știe numai că fetița învață să asculte cu un aer blând, să melițe cânepa, să depene gogoșile de mătase, să toarcă firul, să țeasă stofe, să împletească șnururi, să confecționeze haine. Mai este inițiată și în arta de a pregăti și a așeza mesele de ceremonii oferite Strămoșilor[786]. Vârsta nubilității este fixată la cincisprezece ani, cu toate că, după teorie, viața feminină este reglată de numărul șapte, iar fetele trebuie să ajungă la pubertate de la paisprezece ani. Spre deosebire de băieți, fata, o dată nubilă, este declarată majoră și i se impune un nume nou în cursul unei ceremonii în care trebuie să-și modifice coafura, căci i se dă atunci un ac de păr[787]. Nu ni se dau nici un fel de informații asupra acestei sărbători feminine. Este foarte probabil ca ea să fi inaugurat o perioadă de izolare deosebit de severă, căci se admite că trebuia să coincidă cu logodna. Or, logodnica nobilă trebuie să trăiască complet izolată: nici un bărbat, în afara unor motive foarte grave, nu o poate vedea[788]. Pentru a semnala starea ei de logodnică, este pusă să poarte la gât un fel de șnur. Unele teme referitoare la conceperi miraculoase ne fac să credem că fata devenită nubilă trebuia, în timpul perioadei sale de claustrare prenupțială, să fie ținută între cer și pământ, închisă, de exemplu, într-un turn înalt și perfect protejată de razele soarelui[789]. Fetele

din înalta nobilime trăiau închise, timp de trei luni, în Templul ancestral sau mai degrabă, se pare, cel puțin pentru familiile princiare, în templul Marii Strămoașe, loc de retragere profundă[790]. Fetele aflate în retragere sunt calificate de „fete pure“ și este de la sine înțeles că atunci ele exersează castitatea. Aceste expresii și altele analoge se regăsesc numai în cântecele de întâlnire[791]. Pe de altă parte, legendele Marilor Strămoașe amintesc de temele inițierilor țărănești de primăvară, în timp ce templul lor este câteodată zis cel al Marelui Mijlocitor care, suntem asigurați, prezida aceste sărbători. Aceste indicii ne fac să credem că izolarea prenupțială a fecioarelor nobile nu excludea deloc, la început, ritualurile de pre-unire obișnuite la țărani. Am văzut că tinerii erau frecvent trimiși la familia mamei lor, unde trebuiau să-și găsească o soție și unde erau primiți ca niște oaspeți. Or, exista obiceiul să i se ofere unui oaspete o fată din familie: se spera astfel ca, „stând pe lângă el în calitate de servantă, ea să-i cucerească și inima“[792]. Această modalitate de căsătorie cu oaspetele sau cu ostaticul are totdeauna un caracter instabil și se prezintă ca o căsătorie de probă[793]. A fost o vreme în care, atunci când stăteau izolate sub supravegherea unei guvernante experimentate și a mamei familiei, tinerele fete se exersau în a cuceri inima acelor logodnici predestinați și preferați de mama lor care erau tinerii lor veri. Dar, datorită eforturilor ritualiștilor, izolarea prenupțială a căpătat o semnificație mai rigoristă, iar tabuul logodnicilor a fost înțeles într-o cu totul altă manieră. „Un băiat și o fată, atâta timp cât nu a existat un demers al unui intermediar, nu pot să-și cunoască numele unul altuia. Atât timp cât darurile prenupțiale nu au fost oferite, ei nu pot avea nici un fel de relație sau apropiere“[794]. Regula, conform ritualurilor, este ca băiatul să nu vadă chipul logodnicei decât după alaiul nupțial. Această regulă de pudoare poate da ocazie unor aventuri încântătoare. Un prinț din Chu, învins[505] și fugind cu toate femeile sale, s-a dus să poposească în mijlocul unei mlaștini și, în timpul acestui drum greu, Zhong Jien, un vasal fidel, s-a oferit s-o ducă în spate pe fiica seniorului său. Prințul a reușit să iasă din mlaștină și, reîntors în capitală, a găsit un soț pentru fiica sa. Dar aceasta, cu toată umilința care se cuvenea, i-a declarat: „Te porți ca o fată atunci când îi ții pe bărbați la distanță... Zhong Jien m-a dus în spate!“ Totul este să știi să vorbești: tatăl a măritat-o cu bărbatul din mlaștină[795].

Căsătoria unei fete nobile este o afacere aproape diplomatică. Ea servește la menținerea unei vechi alianțe sau la procurarea uneia noi, căci, în instabilitatea lumii feudale, se întâmplă din ce în ce mai frecvent ca familiile, renunțând la „vechile relații", să caute „norocul (*li*)" alăturându-se unui alt sistem de alianțe[796]. Pentru a intra în comerț, este necesar recursul la bunele oficii ale unui intermediar. Intermediatorul, odinioară însărcinat să prezideze lustrațiile prenupțiale, devine un soi de ambasador. Acest mediator binevoitor va deveni treptat un adevărat specialist în împerecheri însărcinat cu găsirea soților și aranjarea de căsătorii. În vremurile feudale, intervenția sa apare necesară pentru că regula străveche (și respectată, cel puțin teoretic dacă nu și faptic)[797] potrivit căreia căsătoria nu este de bun augur decât între familii unite, în mod tradițional, printr-o obligație de a se căsători între ele, supraviețuiește sub un alt aspect, respectiv ideea că o căsătorie nu este un contract liber: o fată cerută nu poate fi refuzată fără ca ai săi să nu se expună unei vendete[798]. Acest necaz poate fi evitat de către cele două familii atunci când, înainte de o cerere în bună regulă, ele se pun de acord printr-un mijlocitor. Ritualurile oficiale nu sunt puse în joc decât după încheierea acordului. Intermediatorul cedează atunci locul unui ambasador calificat, pe care capul familiei pretendentului îl trimite la familia fetei[799]. Aceasta procedează la ritualurile de logodnă, la care nici logodnicul, nici tatăl său nu trebuie să apară. La fiecare ritual, el schimbă cu capul familiei fetei un anumit număr de formule sacramentale. La primul ritual, de exemplu, când prezintă cererea, el primește următorul răspuns impus: „Fiica lui Cutare este proastă. Nu a fost posibil să fie crescută bine. Monseniore, îmi dați un ordin. (Eu) Cutare nu am îndrăzneala să vă refuz"[800]. Aceste cuvinte de modestie convenită au ca scop declinarea dinainte a oricărei responsabilități, dacă unirea iese rău. Ele mai stau mărturie și pentru vechiul caracter obligatoriu pe care îl avea furnizarea unei soții. O a doua misiune diplomatică este necesară pentru a întreba numele personal al soției, care trebuie cunoscut pentru a se consulta sorții[801], o a treia pentru a veni să se spună răspunsul sorților, o a patra pentru a aduce cadourile rituale, o piele dublă de cerb și bucăți de mătase (logodna capătă atunci un caracter definitiv) și o a cincea misiune pentru a fixa ziua alaiului nupțial. Atâta osteneală protocolară nu este exagerată, căci trebuie

menajată onoarea părților contractante și disimulat acel caracter de contract impus, specific contractului matrimonial. El rămâne deosebit de sensibil în cazul căsătoriilor senioriale, în care furnizarea de soții are adeseori valoarea unei înțelegeri care pune capăt provizoriu unei vendete. Ducele Ping din Jin, după ce a luptat împotriva țării Qi, s-a căsătorit cu una din fetele din Qi, Shao Jiang, și era cât pe ce să izbucnească din nou vendeta, la căsătorie, pentru că Shao Jiang nu a fost însoțită în Jin cu aceleași onoruri cu care fusese cerută. La puțin timp după căsătorie, ea a murit[802]. Qi (nimeni nu s-a îndoit că prințul său nu și-ar îndeplini această datorie) era obligat să-și reînnoiască prestația deficientă. S-a oferit el însuși s-o facă. „Mai am încă fete născute din tatăl meu și din soția sa principală... Ele nu au nimic neobișnuit... Dacă binevoiți să alegeți dintre ele pentru a vă completa gineceul, speranța mea va renaște“[803]. În altă parte, se găsește o formulă mai completă, folosită ca răspuns la o cerere în căsătorie: „Soția mea mi-a dat atâtea fete; soțiile mele secundare altele... Îmi mai rămân atâtea și de la mătușile paterne și de la surori“[804]. Aceste formule își capătă întreaga semnificație când sunt alăturate de reproșurile severe pe care le-a meritat Huan din Qi, fiindcă a refuzat constant să-și căsătorească surorile și mătușile[805]. Istoria insinuează că acest Hegemon avea cu ele relații incestuoase. De altfel, incestul între frate și soră era o crimă imputată frecvent prinților din Qi (dar nu numai lor). Doar că, dacă aceste relații (începute sau nu înainte de căsătorie) erau continuate și după aceasta, ele nu o împiedicau[806]. Huan din Qi este în special taxat de infamie pentru că, în orgoliul său de Hegemon, a vrut să priveze familiile rivale de garanția conferită de posesia acestui soi de ostatic care este femeia căsătorită. Există aici un curios principiu de endogamie, dar faptul, dacă pare specific familiilor potentaților, face să se simtă valoarea regulii exogamice. Fetele trebuie căsătorite în afara familiei, pentru că familiile rivale au drepturi asupra lor. Dacă, în mod normal, sunt crescute pentru a deveni soții, este pentru că se preferă să fie oferite ca ostatici, ele și nu băieții; sau, mai exact, poate, pentru că odinioară fiii, la ieșirea din *fosterage*, nu erau recuperați decât contra unei recompense și în schimbul trimiterii surorilor lor în calitate de soții. Băieții, în familia nobilă, valorează ca depozitari ai onoarei domestice, dar o fată este, înainte de toate, o valoare de înlocuire.

Fetele mai reprezintă și un principiu de prestigiu. Atunci când, cu ajutorul ritualurilor de logodnă, o familie și-a valorizat dreptul pe care-l are de a cere de la o altă familie trimiterea unei soții, aceasta este onorată să plătească cu generozitate. Splendoarea alaiului nupțial este o contribuție la gloria ginerelui, dar o contribuție profitabilă. Acest lucru se simte fie și numai din tonul imnurilor de căsătorie: „Prințul din Han ia de soție – pe fiica regelui din Fen! – Fiica seniorului din Gui! – Prințul din Han vine la ea! – Vine în satul din Gui! – O sută de care trec, uruind cu mare zgomot! – Cele opt tălăngi ale lor fac o gălăgie asurzitoare! – S-a văzut ceva mai strălucitor? – Surorile mai mici formează escorta – înaintează ca niște nori! – Prințul din Han le privește! – Splendoarea lor umple palatul!“[807]. Nu avem informații asupra zestrei pe care o aducea mireasa, dar esențialul acestei zestre îl constituia, fără îndoială, escorta compusă din însoțitori și mai ales însoțitoare care o urmau ca o adevărată Curte. Se întâmpla, cum am văzut, ca seniorii să-și aleagă consilierii dintre însoțitorii soției[808]; un imn nupțial vine să ne-o spună: doamnele de companie îi uimeau. Dând măsura nobleței pretendentului, numărul însoțitoarelor este determinat de protocol. În anumite cazuri, el este sporit pentru a face cinste soțului, dar este sporit și pentru a face cinste soției. „Pentru o femeie, marele număr al însoțitoarelor constituie magnificența“ care „dă măsura prestigiului“. Acest număr, totuși, nu trebuie să fie atât de mare încât să epuizeze, într-o singură generație, disponibilitățile matrimoniale ale unui grup familial. Din fiecare dintre grupurile familiale care contribuie la întregirea prestației nu trebuie să vină mai mult de două surori, căci trei este un total. Această regulă servește la justificarea obiceiului prin care se dă drept tovarășă celor două surori una dintre nepoatele lor. Se știe că nepoata este dată cu scopul de a-l lega dinainte pe soț de generația următoare a familiei aliate. Într-adevăr, dacă aceasta nu ezită să-și dăruiască fetele cu generozitate, este pentru că, înzestrat prin intermediul unei căsătorii unice cu un lot abundent de soții, ginerele se află definitiv atașat de familia socrilor. Un senior care primește nouă soții deodată nu are nici un drept să contracteze și alte căsătorii. Poliginia implică monogamia, chiar și pentru nobilul de rând, care nu primește totuși decât două soții: o a doua căsătorie din partea sa, posibilă în drept și frecventă în fapt (dar instabilitatea feudală permite

seniorilor și să violeze regula monogamică), este totdeauna condamnată de opinia publică. Privat de soțiile sale prin unele morți repetate, ginerele are dreptul să le înlocuiască și, în acest caz, la drept vorbind, nu este vorba de o a doua căsătorie: femeile pe care familia socrilor se grăbește să i le trimită sunt pur și simplu substituite celor din primul lot, insuficient de durabil. Monogamia poliginică are drept funcție circumscrierea viitorului matrimonial al soțului: familia socrilor a cumpărat pe viață fidelitatea sa față de alianța o dată încheiată. Ea a dobândit, cu aceeași ocazie, anumite drepturi asupra copiilor ce se vor naște de la el; toți vor fi supuși unei influențe unice și puternice, căci, de-a lungul întregii sale cariere de soție și de mamă, orice femeie se străduiește să rămână pentru ai săi o fiică bună[809].

Atunci când logodnica este dată soțului, nu există tradiție adevărată și transfer complet de autoritate. Soțul nu este pe de-a-ntregul substituit drepturilor șefului din familia natală. Femeia trece de la supunerea (*zong*) față de acest șef la supunerea față de soț. Fără îndoială, autoritatea soțului (numit: senior) tinde, după imaginea autorității paterne, să capete un caracter seniorial. Totuși, prin supunere (*zong*), trebuie să se înțeleagă mai ales ideea că femeia, atinsă de un soi de minoritate, nu are un loc în societate decât în calitate de fiică sau soție. Văduvă, ea este plasată sub obediența (*zong*) față de fiu, ceea ce nu înseamnă deloc că acesta are asupra ei cea mai mică putere de comandă. El este pur și simplu, după tată și soț, un fel de tutore responsabil. Transferul tutelei către soț nu suprimă în nici un fel drepturile tatălui, nici măcar responsabilitatea sa. Vedem, de exemplu, justiția paternă exercitându-se, cu scopul de a îndepărta responsabilitatea, asupra unei fete căsătorite; ritualiștii, este adevărat, declară că este vorba în acest caz de o încălcare a drepturilor și datoriilor maritale[810]. Pe de altă parte, transferul tutelei nu are nimic definitiv: fata reintră sub tutela alor săi, uneori în caz de văduvie și întotdeauna în caz de repudiere. O dispoziție juridică semnificativă apără repudierea oricărei femei care n-ar mai avea părinți în stare să o ia sub tutelă[811]. Trimiterea înapoi a unei soții se face cu toate formele alaiului nupțial. Un cortegiu o însoțește pe femeia repudiată. Formule de modestie rituală sunt schimbate între mesagerul soțului și capul familiei natale. Ele urmăresc să se evite ca ruperea căsătoriei să declanșeze o vendetă[812]. La fel,

formulele consacrate pe care trebuie să le folosească tatăl și mama soției atunci când logodnicul vine s-o ia, nu implică nici abandon, nici transfer de autoritate: sunt sfaturi imperative date fetei pentru ca, în noile-i funcții de soție și de noră, să evite să facă ceva care ar angaja responsabilitatea și onoarea familiei sale natale. Dată pentru a compensa sau a preveni vendeta, soția aparține celor două familii contractante la fel ca un gaj asupra căruia cele două părți au drepturi antitetice. Situația pe care o ocupă soția este cea a unei *Sabine*, dar este limpede că interesele tatălui său îi sunt mai apropiate decât cele ale soțului. Se văd fiice care-și avertizează tatăl asupra unei capcane întinse de soț[813]. Altele își consultă mama: „Între tată și soț, care este cel mai apropiat și care trebuie să-mi fie cel mai drag?“ – „Oricine poate să-ți fie soț, dar nu ai niciodată decât un tată!“ răspunde mama, care nu ezită asupra datoriei ce trebuie aleasă; dar soția simțise deja că-i vorbește inima ei de fiică, căci, mărturisește, dacă a ajuns să obțină informația care, salvându-l pe tată, l-ar costa viața pe soț, înseamnă că și-a dat toată osteneala să-l seducă pe acesta și să-l „amuze“[814]. În serviciul soțului, soția trebuie să se gândească să-și slujească părinții. De aceea, după acest armistițiu pe care-l reprezintă căsătoria, femeia și bărbatul ei trăiesc într-o stare de pace armată, fiecare, în jocurile sale, căutând să câștige pentru ai săi, în detrimentul celuilalt, prestigiu. Jocuri delicate: trebuie făcut în așa fel ca triumful să nu fie prea mare. Qi Ji și soțul său fac o plimbare cu barca și, după un vechi obicei, se amuză încercând să încline barca. Soția este foarte îndrăzneață în jocul său; soțul lasă să se vadă că-i e frică. Apoi, o trimite la ai săi pe această femeie prea aventuroasă. Aceștia din urmă se supără, o recăsătoresc cu altcineva pe fiica lor, iar vendeta izbucnește între foștii aliați[815].

Încă de la alaiul nupțial (începutul contează), totul este reglat pentru ca nici unul să nu poată s-o ia prea decisiv înaintea partenerului. Logodnicul trebuie să vină personal s-o caute pe logodnica sa. I s-a pregătit (obicei rămas probabil din vremurile în care pretendentul trebuia mai întâi să intre în serviciul socrului) un adăpost provizoriu aproape de casa logodnicei. Primit în calitate de oaspete, el depune la picioarele socrului o gâscă sălbatică și îi aduce omagiu salutându-l de două ori în genunchi, cu fruntea la pământ. Acest salut nu-i este întors, iar socrul nu-l conduce la plecare, dar, fără să spună nimic, logodnica îl

urmează, condusă de o guvernantă[816]. Calificat din acel moment drept ginere, soțul arată față de soție aceeași umilință ca și față de socru. El aduce carul nupțial, apoi o invită, întinzându-i o coardă, pe soție să urce în car. Dar guvernanta, imediat (căci soția nu are voie să vorbească), declină acest omagiu. Ginerele pune carul în mișcare. După trei ture de roată îl oprește și, înlocuit de un vasal, se urcă într-un alt car. Dacă la început el a făcut oficiul de vizitiu, acum, luând-o înainte, arată drumul. El o primește, așa cum se primește un oaspete, pe soție în pragul casei sale și se înclină pentru a o face să intre. Înainte de a lua împreună masa comunială, amândoi se purifică, ajutați de însoțitorii lor, spălându-se pe mâini[817]. Atunci când Chong-er din Jin a primit cadou de la oaspetele său, ducele din Qin, un lot de cinci femei (în loc de trei) – cadou prea mare și care-l angaja prea mult – el a constatat, pe deasupra, că una dintre femei servise temporar ca soție pe una dintre rudele sale care a fost ostatic în Qin. Ea a fost aceea care, ținând ibricul în calitate de însoțitoare, l-a ajutat pe Chong-er să-și facă purificarea liminară. Profitând de ocazie pentru a marca lovitura și a-și recăpăta avantajul, Chong-er a avut grijă, făcându-i semn să se retragă, s-o stropească cu mâna sa udă. Dar ea „izbucni cu mânie: «Qin și Jin sunt de același rang! De ce să fiu umilită?» Imediat Chong-er, făcând să-i cadă (de pe umăr) haina (de ceremonie), luă în fața ei atitudinea unui captiv." Victorioasă în acest prim duel conjugal care, împins prea departe, ar fi putut declanșa vendeta, ea a fost imediat tratată ca soție principală, cu toate că nu figurase în lotul de femei decât în calitate de însoțitoare. S-a văzut, mai târziu, ce credit avea ea, atunci când, devenită văduvă și certuri sângeroase izbucnind între Qin și Jin, a știut să facă să i se înapoieze tatălui său cei trei șefi de preț pe care Jin îi capturase[818].

Soția introdusă în cămin păstrează aici un suflet străin, dar, separată de soț de interesele divergente ale familiilor lor, mai este îndepărtată de acesta și din pricina interdicțiilor sexuale pe care sacramentul căsătoriei le atenuează fără să le poată suprima. Urmare a unor întreceri disimulate între parteneri ce sunt înflăcărați de sentimentele de onoare familială și de onoare sexuală, viața de cuplu este lipsită de intimitate. Ea este inaugurată de o masă comunială la care soții mănâncă unul lângă altul și nu față în față și unde totul este aranjat ca ei să fie de acum

înainte cele două jumătăți ale aceluiași corp – dar niște jumătăți separate. Așezat fiecare pe rogojina lui, ei mănâncă aceleași mâncăruri fără a le lua din același vas. Ei își fac separat libațiile către spirite și fiecare gustă din perechea de plămâni care îi este servită și din aceea de coaste, luate dintr-o parte și alta a spatelui unui porc, care îi este destinată. Ei au, fiecare, farfuria de mei, porția de șapte pești, și când a gustat fiecare de trei ori din mâncăruri, beau, fiecare de trei ori – o ultimă dată (ritual suprem) din două cupe făcute, fiecare, dintr-o jumătate din aceeași tigvă. Bând și mâncând, ei s-au salutat ceremonios. Pot apoi să meargă să se dezbrace, fiecare în camera sa, și, reuniți pentru noapte, fiecare va avea rogojina lui[819]. Alături de camera nupțială, însoțitorii și însoțitoarele rămân să vegheze. Sunt aprinse făclii. Mai ard făclii, timp de trei zile, și în casa soției. Căsătoria nu se consuma decât în cea de-a treia zi, se pare: învățații afirmă că înalții ofițeri (gravitatea unirii sexuale fiind cu atât mai mare cu cât gradul de noblețe este mai înalt) așteptau trei luni[820]. Această unire impune, într-adevăr, mari precauții. Femeia, în timpul ceremoniei nupțiale, trebuie să fie acoperită de văl. Nici un ritual de logodnă sau de căsătorie nu se face în plină lumină, ci în orele crepusculare, primele ritualuri dimineața (atunci când *Yang* triumfă asupra lui *Yin*), ceremonia nupțială la lăsarea serii (când principiul masculin este învins de principiul feminin). Cuvântul *hun* (crepuscul) mai înseamnă și a lua de soție. Același cuvânt le desemnează și pe rudele soției. Aceste diferite valori ale cuvântului sugerează ideea că, în vechime, căsătoria se consuma în casa miresei. Dacă soția unui simplu nobil se prezenta socrilor săi, care o tratau de atunci înainte drept noră (*fu*) după ziua a treia, prezentarea în fața strămoșilor soțului (cel puțin la înalții ofițeri, care așteptau, se spune, luna a treia pentru a consuma căsătoria) nu avea loc decât în luna a treia. De altfel, numai după acest stagiu de trei luni femeia are dreptul de a purta titlul de noră (*fu*) ce servește la desemnarea femeii căsătorite. Dacă moare înainte, ea nu are dreptul ca rudele soțului să poarte pentru ea doliul datorat soțiilor. Numai după trei luni, conform ritului clasic, escorta logodnicei revine la părinții săi, dar tot după trei luni ginerele trebuie să le facă socrilor o vizită care are toate caracteristicile unei ceremonii de rămas-bun[821]. Cele trei luni și cele trei zile sunt, în organizarea agnatică, o perioadă de stagiu indis-

pensabilă pentru a o agrega pe soție la familia soțului. Ele corespund poate unei perioade de încercare care trebuia să treacă odinioară înainte ca mireasa să-și poată părăsi, împreună cu soțul, casa natală. Și într-un caz și în altul, acest timp de încercare se justifică prin dificultățile de asimilare conjugală. În vechime, noua soție (în obiceiurile moderne ea nu începea să facă mâncare decât în ziua a treia) nu trebuia să muncească înainte de luna a treia[822]. Tot așa, soțul nobil, lăsat în concediu pentru căsătorie, nu putea să se prezinte la Curte timp de un an de zile[823]. Perioada de încercare ce marchează începutul vieții conjugale și în timpul căreia soții, ca și cum nu ar fi puri, trăiesc într-un soi de carantină, mai delicată la început, nu se termina, fără îndoială, înainte de cel de-al treilea an, căci a rămas puternică ideea că repudierea nu este un lucru grav decât după trei ani de viață comună[824]. Pentru un soț, într-adevăr, nu sunt deloc prea mulți trei ani pentru a ajunge să seducă sau să-și câștige soția. Câteva anecdote ne lasă să întrevedem dificultățile acestei lungi întreceri inițiale. O femeie (furată, ce e drept, de către soțul său) nu a consimțit să-i vorbească decât după ce a avut cu el doi copii[825]. Alta, măritată cum se cuvine (dar se spune că ea era frumoasă și că soțul nu prea era), a rămas și ea cu încăpățânare mută[826]. Soțul nedorit a reușit, dând dovadă de îndemânare la vânătoare, să obțină, în sfârșit, un prim cuvânt și un prim surâs: erau în cel de-al treilea an al lor de viață conjugală. Această viață nu capătă un caracter mai intim o dată femeia îmblânzită.

Sentimentele de onoare sexuală sau familială poate că devin mai maleabile, dar eticheta își menține drepturile. Din respect mutual, soțul și soția își interzic întotdeauna să se numească pe numele lor[827]. Nu numai că nu-și dau nimic din mână în mână, dar când unul ia obiectul pe care celălalt l-a pus în fața lui, el are grijă, evitând orice contact, chiar și indirect, să nu-l apuce de partea unde a fost atins de celălalt[828]. Atunci când soția îi oferă bărbatului o cupă cu băutură, acesta bea, cum se cuvine, dar din altă cupă. Tot așa, nu trebuie să existe nici un contact între lucrurile lor personale. Căsătoria nu le permite deloc soților să-și atârne hainele de același suport sau să le închidă în același cufăr. Nu au dreptul să folosească același prosop sau același pieptene. Dintre toate, cel mai mare scandal ar fi să facă împreună baie[829]. Fastul relațiilor lor crește atunci când ei trebuie să se împreuneze (căci

raporturile lor sexuale nu sunt libere, ci sever reglementate). Datoria conjugală i se impune soțului față de fiecare dintre soțiile sale, după un protocol determinat, pe care ritualiștii îl indică în detaliu[830]. Ei mai dau informații minuțioase și asupra toaletei obligatorii, în astfel de cazuri, pentru o anumită soție, după rangul nobiliar al soțului și propriul ei rang în gineceu. Soția secundară a unui înalt ofițer[831], de exemplu, trebuie, înainte de a merge să-și întâlnească stăpânul, să se purifice prin post, să-și clătească gura, să îmbrace haine proaspăt spălate, să-și aranjeze părul într-un anume fel, să-și lege la centură un săculeț parfumat și, mai ales, să-și lege cu grijă șireturile pantofilor. Frecvența raporturilor sexuale este în funcție de noblețea soțului și de cea a soției, dar, în ziua stabilită, soțul trebuie să se dedice uneia sau alteia dintre soțiile sale, principala datorie a primei soții constând în asigurarea respectării ordinii protocolare care dictează viața gineceului[832]. Este o greșeală, grea de consecințe (pentru societate ca și pentru natură), să fie neglijată una dintre soții, așa cum este o greșeală să fie lăsată fără soț una dintre fetele familiei. Dar, fiziologia chineză profesând că afluxul de umori sexuale încetează la bărbați la șaptezeci de ani, iar la femei la cincizeci de ani, soțul este eliberat de obligațiile-i conjugale față de acelea dintre soțiile sale care au atins cincizeci de ani, orice obligație încetând pentru el după vârsta de șaptezeci de ani[833]. Atunci încetează și interdicțiile sexuale. Un soț de șaptezeci de ani, o soție de cincizeci de ani nu mai sunt obligați să se izoleze. Ei își pot strânge lucrurile în același loc fără nici o separare. Intimitatea nu se stabilește în viața conjugală decât în momentul în care, ștergându-se diferențierile sexuale, soții intră într-o perioadă de retragere și încep să se pregătească împreună pentru moarte. Atunci când trupurile lor vor fi reunite în același mormânt și tăblițele lor în aceeași sală, ei vor forma, strâns uniți, un cuplu de strămoși. Numai și numai atunci soția va fi definitiv integrată în grupul familial în care căsătoria a făcut-o să ocupe rangul de noră, apoi de mamă de familie.

Mama de familie. Atunci când o fată, pusă în fruntea unui grup de soții, deține în ritualurile nupțiale rolul de protagonist feminin, ea ocupă în gineceul soțului locul de primă soție. O primă soție, al cărei soț este fiul principal, are, în generația din care acesta face parte, rangul de soție principală. Am văzut că fiul

principal, când prezidează ceremoniile de pietate familială și-i conduce pe toți frații săi, trebuie să se facă secondat de soția sa: aceasta le conduce pe toate cumnatele sale. Nora principală, îndeplinind îndatoririle de pietate, se pregătește să exercite rolul de mamă de familie, care trebuie să-i revină de îndată ce soțul său își va fi asumat și el autoritatea de cap de familie. Un adagiu chinez exprimă faptele spunând simplu că soția (prima soție) capătă în familia soțului, prin simplul fapt al căsătoriei, un statut corespunzător celui al soțului. Această formulă este exactă, la rigoare, în măsura în care idealul obiceiurilor elaborat în mediile nobile este realizat. Din vremurile în care femeia, considerată ca dependentă de soț, recunoaște în el un senior, autoritatea stăpânei casei pare o delegare de autoritate din partea capului familiei. Această autoritate capătă atunci un caracter seniorial. Ca urmare, toate raporturile din interiorul gineceului sunt modificate. În principiu, ele erau dominate de faptul că funcția de judecător a primei soții asupra însoțitoarelor ei și cea a soției principale asupra cumnatelor sale se exercitau în virtutea unui drept propriu și nu prin delegație.

Funcția de judecător care aparține primei soții derivă din drepturile pe care ea le avea înainte de căsătorie asupra însoțitoarelor sale. Ea este o fiică mai mare. Însoțitoarele, care sunt surori mai mici (sau nepoate), au trebuit, încă din copilărie, să-i respecte autoritatea. Această autoritate, stabilită de mult timp, stă la baza disciplinei din gineceu, care are, de atunci, valoarea unei ordini statutare. Tocmai în această valoare ritualiștii și-au găsit argumentul atunci când justifică drept o instituție înțeleaptă poliginia sororală: între surori obișnuite încă din copilărie să se supună sau să comande, nu ar putea să existe disensiuni. „Conflictele sexuale și gelozia“[834] par evitate prin simplul fapt că surorile (care au primit aceeași educație și reprezintă interesele aceleiași familii) formează un tot solidar și sunt, din punct de vedere juridic, o personalitate colectivă. Este suficientă o singură căsătorie pentru a le mărita pe toate împreună. Văduvia nu este efectivă decât după dispariția întregului grup. Fără să existe succesiune (nu există succesiune posibilă în interiorul aceleiași generații), sora mai mică este substituită celei mari, în calitate de înlocuitoare, și totul se petrece ca și cum nu ar fi existat nici un mort, atât timp cât supraviețuiește un reprezentant al grupului. De

aceea, un soț care-și pierde doar prima soție se pomenește respins dacă cere să încheie o nouă căsătorie: aceasta, existând o soră mai mică, ar fi un caz de bigamie[835]. Invers, repudierea se răsfrânge automat asupra întregului grup de soții. O anecdotă, care ilustrează principiul, ne face în același timp să simțim solidaritatea existând între regula monogamiei și instituția poliginică. Ea ne mai arată și cât de puțin contau sentimentele în viața domestică. Un personaj din Wei (485), pentru a încheia o alianță profitabilă, își repudiază soția, cu toate că sora mai mică și însoțitoare a ei era agreabilă. Recăsătorit din rațiuni politice, dar fidel sentimentului său, el reușește s-o facă să revină la el, construind pentru ea o locuință nouă, pe sora mai mică din gineceul cu prima soție: „Atunci a fost ca și cum ar fi avut două soții“, iar tatăl noii soții, care-l împinsese la divorț pentru a-și căpătui fiica, a luat-o imediat înapoi pe aceasta: în rest, bigamul a sfârșit rău[836]. Instituția poliginică își schimbă aspectul atunci când, sub influența dreptului agnatic, care caută să lege generațiile succesive, ea încetează să mai fie strict sororală. Solidaritatea din lotul de soții este mai puțin strânsă de îndată ce acest lot cuprinde și o nepoată. Între nepoată, fiica unui frate mai mare, și sora mai mică (dacă nu între nepoată și sora mai mare) se pune o problemă de întâietate pe care ritualiștii ezită s-o regleze. Discuțiile lor scot la iveală concurența dintre principiul indiviziunii (care domină în familiile de plebei și favorizează succesiunea fraternă) și principiul ierarhic (care predomină în familiile nobile, favorizând, o dată cu primogenitura, ordinea patriarhală de succesiune)[837]. De fapt, chiar și când este deghizată prin încorporarea nepoatei în lotul primelor soții, avem de-a face cu o dublă căsătorie. Tot așa, cu toate că teoretic este vorba de o căsătorie unică în cazul seniorilor feudali care iau în căsătorie deodată trei loturi de femei, având același nume, ce-i drept, dar venite din grupuri familiale distincte, omogenitatea gineceului este de fapt ruptă, căci fiecare dintre cele trei grupuri dorește să-și impună influența. Rivalitățile se complică îndată ce, contrar regulii, loturi de soții cu nume diferite se strecoară în alaiul nupțial, sau, și mai rău, atunci când soțul, mărindu-și haremul pentru a-și multiplica alianțele, contractează mai multe căsătorii succesive. Aceste încălcări ale uzanțelor se înmulțesc, din cauza suprapunerii crescânde a sistemelor de alianțe, în clase înalte ale societății feudale în care, tocmai, tinde

să predomine o ordine ierarhică constituită în profitul bărbaților. Clasamentul soțiilor în interiorul gineceului tinde să depindă de bunul plac al soțului, sedus de cele mai abile – și atunci izbucnesc certurile de gelozie care se exprimă prin incantații amenințătoare ale căror exemple le găsim menționate în *Shi jing*[838] – sau câștigat de cele mai puternice – și atunci totul poate sfârși prin vendete aprige, în care nu sunt cruțate soțiile care, în harem, reprezintă o alianță respinsă. În aceste cazuri, întâlnim soți care le poruncesc soțiilor lor *să se răzbune* pe prima soție, considerată responsabilă de o trădare ce i se reproșează fratelui său[839]. Mai întâlnim alții care se gândesc, printr-un simplu decret de autoritate maritală, să-și degradeze prima soție titulară în profitul unei favorite[840]. Un maestru de ceremonii consultat în astfel de cazuri a răspuns făcând apel la vechiul principiu: prima soție este cea care este trimisă ca atare de către familia cu care familia soțului este legată printr-o veche tradiție de căsătorii. El a obținut schimbarea deciziei soțului. Pentru a menține o oarecare stabilitate în viața gineceelor, a trebuit să fie admis un alt principiu: titlul de primă soție este definitiv dobândit de aceea dintre soții pe care soțul a autorizat-o să dețină rolul principal în ceremonia căsătoriei inițiale. Prima soție se află în acest fel protejată (și o dată cu ea copiii săi – de altfel, regula a fost gândită mai ales pentru ei) împotriva arbitrariului soțului; numai că jurisdicția feminină pare să rezulte, de acum înainte, nu din drepturile specifice ale primogeniturii, ci dintr-o calificare primită prin investitura autorității maritale.

Tot așa, puterea pe care grupul de cumnate i-o recunoaște, soția principală pare s-o dețină numai ca o consecință a participării la puterea fiului principal, soțul său. Această autoritate, totuși, a fost, la origine, de natură independentă. Într-adevăr, căsătoria poliginică practicată de nobilime derivă dintr-o căsătorie de grup ce unește, printr-un contract de alianță unic, un lot de frați cu un lot de surori, astfel încât să formeze un soi de menaj lărgit și indiviz, în care fiecare soț, pe lângă drepturile principale care-i erau recunoscute asupra unui soț de sex opus, poseda și drepturi secundare asupra tuturor soților de acest sex. Interdicțiile care, în nobilime, îi separă pe cumnați și cumnate, interdicții de la orice contact, chiar și numai verbal, și mai ales interdicție de a purta doliu unii pentru ceilalți, sunt mult mai aspre atunci când este

vorba despre fratele mai mic și cumnata mai mare; se constată, totuși, supraviețuirea semnificativă a leviratului: uneori fratele mai mare cedează celui mai mic o femeie care i-a fost oferită lui, alteori fratele mai mic, care vrea să-și substituie puterea celei a fratelui mai mare decedat, caută mai întâi s-o seducă și s-o ia de nevastă pe cumnata sa mai mare[841]. Trebuie deci să vedem în interdicțiile ce vizează izolarea cumnaților și cumnatelor o consecință inversată a drepturilor care, la origine, îi apropiau. Ca reprezentant al întregului grup de frați, fratele mai mare și-a anexat întregul grup de surori. Surorile mai mici, asupra cărora nu a avut, la început, decât drepturi secundare, devin acum soțiile sale secunde; sora mai mare, prima soție, îi rămâne cu acest titlu, dar frații mai mici nu-și mai păstrează drepturile secundare pe care le aveau asupra acesteia din urmă decât sub formă de drepturi posibile (drepturi de levirat, curând abolite). Din această ipoteză, care se impune, reiese că drepturile soției principale asupra cumnatelor sale, soții ale fraților mai mici, derivă din drepturile străvechi care aparțineau, în propriu, celei mai în vârstă dintre soții asupra surorilor sale mai mici. În plus, aceste drepturi prime ale celei mai în vârstă, prin efectul căsătoriei colective, se aflau extinse și asupra cumnaților, soții surorilor mai mici. Puterea de control pe care o are soția principală asupra tuturor menajurilor fraților soțului său rezultă mai întâi din dreptul de judecată pe care-l are ca soră mai mare și care-i conferă rolul de protagonist feminin în mariajul colectiv. Ceremonia căsătoriei nobile nu se explică decât prin supraviețuirea acestei situații inițiale[842]. Soțul trebuie să aibă însoțitori, așa cum și soția trebuie să aibă însoțitoare; dar, dacă acestea rămân, în principiu, surori mai mici, frații mai mici ai soțului sunt îndepărtați și înlocuiți cu simpli figuranți. Cum căsătoria a servit, la origine, la unirea a două grupuri de consorți și nu a doi soți, aceștia din urmă nu se pot apropia unul de celălalt decât cu ajutorul unui efort conjugat al suitei. Aceasta le „deschide calea“ printr-o „acțiune încrucișată“ care este semnificativă. Un membru din suita logodnicului îi întinde logodnicei ibricul necesar pentru primele ablutiuni purificatoare; una dintre însoțitoare îi face același serviciu soțului. Acesta, când se dezbracă după masa comunială, trebuie să-și dea hainele unei însoțitoare; soția (regulă și mai remarcabilă) le dă unuia dintre însoțitori. Banchetul de la nunțile

poliginice nu mai poate fi o masă de egali, la care toți consorții să comunieze. Totuși, însoțitorii și însoțitoarele comuniază de la egal la egal, așa cum fac soții principali, dar după ei; resturile de la masa soțului revin însoțitoarelor și cele ale soției însoțitorilor. Acest ansamblu de ritualuri nu are sens decât dacă însoțitoarele și însoțitorii trebuie să fie legați printr-o legătură analogă legăturii conjugale, pe care ei se străduiesc s-o creeze între protagoniștii fiecărui grup. Trebuie deci să presupunem, însoțitoarele fiind surori mai mici, că și însoțitorii au fost, la origine, frați mai mici. Descoperim atunci originea puterilor de care se bucura soția principală: ele nu difereau deloc, în principiu, de puterile specifice primei soții. Legată de fratele mai mare, căruia îi procura drepturi asupra propriilor sale surori mai mici, drepturi confirmate de o comuniune înfeudantă, ea dobândea, la rândul ei, drepturi asupra fraților mai mici ai soțului; legați de ea prin unirea cu surorile sale, ei recunoșteau această înfeudare acceptând, la rândul lor, să participe la comuniune în calitate de supuși. Dar, atunci când autoritatea primilor născuți, modelându-se după autoritatea paternă, a căpătat un caracter seniorial, când, în beneficiul fiului mai mare, poliginia sororală a fost instituită și când, din respect pentru el, leviratul (o dată consolidate drepturile ramurii mai mari) a fost interzis, cumnata mai mare, în loc să fie apropiată de frații mai mici, cumnații săi, printr-o legătură comunială, a fost separată de aceștia prin interdicții. Ea nu a mai avut alte drepturi decât cele care-i reveneau dintr-o delegare a puterii specifice soțului său. Și aici, autoritatea maritală a uzurpat jurisdicția feminină. Frații mai mici nu au mai fost legați de femeia care deținea, în generația lor, rangul de soție principală printr-o comuniune înfeudantă implicând drepturi conjugale secundare, ci prin faptul că, comuniind acum în calitate de supuși, în cadrul ceremoniilor de pietate familială, ei tindeau să fie plasați în fața fratelui lor mai mare și astfel, în fața soției acestuia, într-o situație analogă aceleia a fiilor. Un proverb chinez (invocat tocmai pentru a justifica imposibilitatea oricărui doliu între cumnate și cumnați) redă noutatea acestei situații, care pare încă paradoxală. Între agnați și soții, doliul nu este posibil *dacă ei nu se pot numi cu numele de soț sau soție*, decât în cazul în care, aparținând unor generații diferite, se pot numi tată, mamă, noră sau fiu (= nepot). Dacă ar fi existat doliu între agnații și soțiile din

aceeași generație, totul s-ar fi petrecut „*ca și cum am fi numit* noră (soția unui fiu) *pe soția unui frate mai mic*, (dar atunci) *nu ar fi trebuit s-o numim* mamă *pe soția fratelui mai mare*?“[843]. Această formulă demonstrează importanța juridică a apelațiilor (*ming*) semnificative ale legăturilor familiale. În timpul vieții, cumnata mai mare, care nu are un nume din punct de vedere juridic (pentru că nu se dorește încă, numind-o mamă, să i se atribuie autoritatea unei mame de familie, autoritate care s-ar extinde și asupra fraților soțului, și pentru că nu se poate da un nume care ar implica între ea și ei o relație ca de la soț la soț), este numită simplu cu ajutorul unui titlu de onoare (*sao* = *seu*: bătrâna, termen care nu antrenează evocarea nici unei legături juridice). Fapt invers și cu atât mai semnificativ: soția principală continuă să le numească *mezine* (= cumnate mai mici) pe soțiile fraților mai tineri ai soțului[844]. Cu toate că acestea provin adesea (și de drept ele pot mereu proveni) dintr-o altă familie decât soția fratelui mai mare, ele au în mod necesar, față de aceasta din urmă, rangul de surori mai mici și poziția de *surori substituite* (la fel cum soția dintr-o a doua căsătorie, chiar când este venită dintr-o altă familie, deține poziția de *fiică substituită* față de părinții unei soții defuncte)[845]. Prin aceasta, principiul jurisdicției feminine este menținut, dar numai in interiorul gineceului – cu consecința, totuși, că, în fiecare menaj secundar, femeia este supusă față de două autorități concurente: cea a soțului, șeful propriului său menaj, dar supus față de fratele mai mare; cea a soției principale, care este totdeauna considerată ca investită cu drepturi specifice primogeniturii, cu toate că se tinde să se vadă în ea un fel de coajutoare (cu viitoare succesiune) a soacrei, la fel cum se vede în fiul mai mare un coajutor al tatălui de familie.

Tatăl de familie nu are decât un fiu, fiul principal – care are frați. Tot așa, mama de familie nu are decât o noră, prima soție a fiului principal – care are (cumnate) surori mai mici. Singură soția principală (dar înconjurată de suita sa) este primită de către socri și prezentată Strămoșilor, o dată terminate diferitele stagii ale încercării matrimoniale. Soțul nu figurează în ceremonia în care soției, după ce a servit mâncarea socrilor, i se oferă ce a rămas de la masa acestora; dar însoțitorii își găsesc locul aici. Soția mănâncă prima parte a resturilor din mâncarea soacrei; ea refuză să le consume pe cele din mâncarea socrului: îi este interzis

să comunieze cu cel care, de fapt, caută adesea să exercite drepturi maritale (sau premaritale) asupra soției destinate fiului său. Totuși, o dispunere încrucișată rămâne în acest caz regula, ca și în ritualurile propriu-zis nupțiale, resturile de la masa socrului fiind mâncate de însoțitoare, surorile mai mici ale soției. Și tot așa, dacă fiul, absent, nu este chemat să mănânce resturile de la masa mamei sale, partea pe care o lasă soția le aparține însoțitorilor fiului, simpli figuranți, dar figuranți substituiți fraților mai mici. Or, după cum s-a văzut, dacă tatăl dorește adesea să ia logodnica rezervată fiului său, frecvent fiul își însușește văduva lăsată de tatăl său (ce ne este prezentată, în acest caz, ca și cum a contractat o a doua căsătorie). Dacă comuniunea însoțitoarelor cu socrul, indice al vechilor drepturi matrimoniale, se referă la cel de-al doilea dintre cele două cicluri de raporturi conjugale ce sunt căutate de fiecare individ pentru a se lega de două generații succesive, trebuie să credem că acea comuniune a însoțitorilor cu mama soțului este o urmă a primului ciclu al acestor raporturi, cele ale fiului cu mama vitregă, pentru care se știe că fiul mai mic poate fi chemat să-l înlocuiască pe cel mare. Oricare ar fi valoarea acestor rămășițe rituale, îndată ce ceremoniile inspirate de principiul de indiviziune au fost rânduite pentru a pune în valoare ordinea patriarhală, fiul nu a mai putut fi prezent, nici nora să comunieze cu socrul altfel decât prin intermediari sau figuranți. Este chiar uimitor cum rânduiala ritualurilor nu a fost intervertită total astfel încât să-i facă să comunieze, așa cum este regula în Templul ancestral, pe fiu, cât și pe însoțitorii săi, cu tatăl, și pe însoțitoare, ca și pe soție, cu soacra. De fapt, în spiritul nou al ceremoniei, ceea ce contează exclusiv este crearea unei legături de dependență între soacră și cea care vine, înfeudându-i-se prin comuniune, să se califice pentru a purta titlul de noră principală. Ritualurile de comuniune terminate, în timp ce socrii părăseau sala de ceremonii coborând treptele de la apus, care sunt cele ale oaspeților, nora cobora, dimpotrivă, pe scările de la răsărit, rezervate de obicei stăpânului casei; ritualurile spun că, prin aceste obiceiuri, îi era livrat apartamentul (*she*) pe care avea să-l locuiască[846].

Astfel primită de rude și imediat ce le-a prezentat Strămoșilor un prim sacrificiu, sacrificiu înaintea căruia nu puteau exista, se credea, nici adevărate relații conjugale, nici posibilitatea „de a

crește copii"[847], femeia dobândea aptitudinea de a fi mamă, adică de a avea un fiu care să practice față de ea ritualurile de pietate, căci, în ordinea patriarhală, mama își deține puterea din calitatea sa de noră pioasă, așa cum tatăl o deține pe a sa din calitatea de fiu pios. De aceea, la fel cum în grupul familial o singură soție este calificată drept noră principală, tot așa nu poate exista în acest grup decât o mamă (a se înțelege mama unui fiu principal), adică femeia abilitată să le dea socrilor săi un nepot succesor – toți ceilalți copii (nepoți secundari) formând, chiar și în ochii femeilor pe care noi le-am numi mamele lor, un grup indistinct de nepoți. Invers, dintre toți copiii ieșiți din același bunic, fiul cel mare al nurorii principale este singurul care posedă cu adevărat o mamă. Fiii cei mari ai nurorilor secundare vor deveni șefii cultului acestora din urmă; dar cum, în timpul vieții lor, ele nu au putut prezida ritualurile de pietate, viitorii lor șefi de cult nu puteau să le trateze atunci drept mame de familie sau, mai degrabă, nu puteau s-o facă decât în particular (*si*). Acest semi-privilegiu, consecință a organizării cultuale, este calea către o recunoaștere a legăturilor individuale de rudenie între mame și fii: de aceea, el este strict limitat la primii născuți, care sunt favorizați de principiul de succesiune unică. Fiii mai mici, în schimb, dacă li se impun mai multe datorii față de prima soție a tatălui lor decât față de oricare altă femeie din generația mamelor, nu mai au nici o mamă care să fie a lor. Fiu al soției principale sau al primei soții, fiul mai mic se estompează în fața fiului cel mare și nu poate fi fiu decât cu titlu secundar. Fiu al unei soții secundare, el nu poate vedea în aceasta nimic mai mult decât o mătușă și nu este, pentru prima soție, decât tot un fiu secundar, cu toate că el trebuie s-o trateze drept mamă, cel puțin în particular.

Acest ultim caz clarifică semnificația raporturilor inițiale dintre mamă și fiu, precum și evoluția lor, sub influența obiceiurilor feudale. Drepturile materne sunt drepturi care, posedate cu titlu indiviz de un grup de surori formând un lot de co-soții, au fost mai întâi exercitate de cea mai mare dintre aceste surori cu titlu de mamă-decan, înainte de a-i fi atribuite în propriu în calitate de soție sau mai degrabă de noră principală. Puterea maternă, bazată la origine pe drepturi de natură colectivă, dar directe (nu spun naturale), a părut apoi să derive dintr-un drept de comandă deținut de socri și soț. Ea s-a exercitat atunci în plan

secundar asupra unei colectivități de copii și, în plan principal, asupra unui fiu succesor. Astfel, în clipa în care a început să capete un caracter de legătură individuală, maternitatea devine în mod radical distinctă de orice legătură de sânge. Nu numai că nu este necesar a aduce pe lume un copil pentru a avea un fiu (este suficient să fii primă soție și o soție secundară să dea naștere unui copil), dar, mai mult (fără a mai socoti faptul că nu ești mama copilului tău dacă nu ești prima soție), când dai naștere unui fiu și ești primă soție, poți să încetezi să mai fii mama acestui copil: este suficient ca soțul să te repudieze – de exemplu la ordinul socrilor. Este suficient, de asemenea, ca el să te degradeze și să-și desemneze o altă soție principală. Aceasta din urmă va deveni mama și față de ea fiul va trebui să dea dovadă de pietate: este adevărat că fiul unei mame degradate era de obicei omorât sau că, degradat el însuși, făcea parte, de atunci înainte, din grupul indiviz al fiilor secundari. Ritualiștii caută să se opună acestor excese ale autorității maritale sau paterne, dăunătoare bunului mers al succesiunilor. În schimb, ruperea legăturilor dintre copil și mama repudiată li se pare de la sine înțeleasă. I se atribuie nepotului lui Confucius, mare filozof și el, această formulă semnificativă: „Cea care era soția mea era și mama fiului meu. Încetând (prin repudiere) să mai fie soția mea, ea a încetat să mai fie mama fiului meu“[848]. Faptele nu pot fi exprimate cu mai multă forță: toate legăturile de rudenie par să depindă de legătura dintre tată și fiu, concepută după modelul legăturilor dintre senior și omul devotat, încât înrudirea cu mama nu mai rezultă decât dintr-o hotărâre revocabilă a tatălui. De aceea îl vedem pe tatăl de familie repartizându-și copiii prin decret (*ming*) între diferitele-i soții secundare (cel puțin atunci când acești copii și-au pierdut mama naturală și când mama decisă prin decret nu are ea însăși copii)[849]. Fiul atribuit trebuie s-o trateze ca pe propria-i mamă pe această mamă impusă; tot așa, fiul din prima căsătorie nu trebuie să facă nici o diferență între mama sa vitregă și prima sa mamă[850]. Atotputernicia maritală sau paternă nu este suficientă pentru a explica o astfel de indiferență față de ceea ce am numi noi legături naturale. Aceste legături nu mai aveau decât o importanță foarte secundară deja pe vremea când puterea maternă rezulta dintr-un drept direct aparținând în propriu jurisdicției feminine. Moravurile în această privință păstrează urme semnifi-

cative. Pentru a justifica poliginia sororală, se afirmă că ea are menirea de a împiedica gelozia maternă o dată cu gelozia feminină: când una dintre femeile unui lot poliginic are un fiu, celelalte se bucură și astfel pot fi „înmulțiți descendenții“[851]. Când instituția este respectată, prima soție își vede crescând prestigiul de îndată ce, reglând ordinea gineceului și favorizând apropierile dintre soț și soțiile secundare, ea obține, datorită strădaniilor acestora din urmă, să fie mama a numeroși copii: în felul acesta soția regelui Wen a dobândit o sută de fii și o glorie nemuritoare[852]. Atunci când, printr-o deviație a uzanței, gineceul a fost deschis unor femei venite din familii diferite, gelozia maternă se adaugă geloziei conjugale, dar această gelozie, ca și sentimentul matern însuși, este de ordin colectiv și nu-și are originea într-un sentiment de afecțiune personală. Mama care luptă și se expune pentru copilul său, nu o face din dragoste pentru el: ea muncește pentru prestigiul grupului de soții pe care îl conduce, acționează în interesul familiei natale care a făcut din ea principala sa delegată pe lângă soț. Dezinteresându-se, în ardoarea-i maternă, de datoria pe care natura pare să o impună unei mame după opinia noastră, ea poate să-și încredințeze copilul unei însoțitoare mai bine plasate la Curte. Un prinț din Qi (553) căsătorit la Lu (cu o femeie purtând numele *Ji*) nu a avut copii de la soția sa principală. I s-a trimis o nepoată a acesteia, cu care a avut un fiu: fiind dat de grupul soției principale, acest copil a avut rangul de fiu principal. Dar prințul mai avea un grup de soții venite din Song și reprezentând interesele familiei *Zen*. Între soțiile cu numele Ji și cele cu numele Zen s-a declanșat o luptă aprigă. Cea mai în vârstă dintre femeile Zen a avut un fiu, în timp ce cea mai mică a reușit să-i placă prințului. Mama naturală nu a ezitat să-și încredințeze copilul însoțitoarei mai bine plasate la Curte: aceasta, la rândul său, nu a ezitat să facă tot posibilul pentru ca acest copil dintr-o altă mamă, dar din grupul ei, să-i fie preferat copilului din grupul rival. Mai puțin prudentă decât mama naturală, ea a sfârșit prin a fi omorâtă, iar grupul rival, în furia victoriei sale, i-a expus corpul în piața publică, contrar regulilor pudorii și ale dreptului. Copilul a fost omorât, dar mama a ieșit din încurcătură[853]. Se vede că, în fondul său, maternitatea rămâne de esență colectivă, dar că un fiu nu reprezintă, pentru mamele sale sau chiar pentru mama sa, nimic mai mult decât un principiu de prestigiu.

Această caracteristică a moravurilor explică unul din faptele care au contribuit cel mai mult la menținerea jurisdicției feminine. Principiu de influență, copilul, fată sau băiat, este menit să procure o alianță familiei tatălui său. Or, se pare că mamele (și rudele materne) au jucat dintotdeauna un rol decisiv în educarea și căsătoria copiilor. Dintotdeauna, mamele au făcut eforturi pentru ca fiii lor să-și ia soții din propria lor familie. Ele au reușit, fără îndoială, să păstreze acest obicei străvechi favorabil puterii feminine pentru că, chiar și în vremurile în care tații reușiseră să-și înfeudeze fiii, fetele, crescute în gineceu, rămâneau sub dependența mamei. Or, în mod normal, un băiat nu dobândește un lot de soții decât contra unei compensații și când are surori de dat fraților viitoarei sale soții. Stăpâne pe căsătoria fiicelor, mamele erau stăpâne și pe căsătoria fiilor și pe alegerea nurorilor. Ele căutau să le introducă pe lângă fiii lor pe fiicele propriilor lor frați care le numeau deja mătuși (*gu* = soacre)[854]. Acest obicei, apărat cu toată forța, dă seama de atotputernicia soacrei asupra nurorii. Se vede, pe de altă parte, că, nurorile și soacrele formând un fel de dinastie feminină, atașată acelorași interese străine, masa de soții constituia, în fiecare familie, un grup compact, bine înarmat pentru a apăra drepturile tradiționale ale jurisdicției feminine. Față de grupul soțiilor, agnații, divizați de rivalitatea opunând două generații succesive, aveau, pentru a-și pune în valoare șansele, un mijloc unic: să rupă omogenitatea grupului feminin. Întru aceasta își dădeau ei toată silința când, violând regula căsătoriei unice, introduceau în gineceu loturi succesive de soții venite din familii diferite. Succesele acestei tactici masculine nu au putut deveni decisive. Împotriva tatălui, fiul poate uneori să se sprijine pe mamă și pe rudele materne; împotriva mamei, atunci când tatăl lipsește, fiul nu poate găsi decât un sprijin care l-ar ruina, căci el nu are prestigiu decât dacă prestigiul matern rămâne intact[855]. Întrecută, în timpul vieții soțului, de autoritatea maritală, autoritatea maternă se regăsește întreagă, nelimitată, necondiționată, atunci când soția are șansa de a supraviețui și capătă rangul de văduvă moștenitoare. Independența familiei agnatice și dreptul patriarhal nu s-ar fi putut pe deplin stabili decât dacă obiceiul sacrificiului primelor soții ar fi triumfat la rândul său. Dar, tocmai, văduvele sunt cele care se străduiesc să deturneze asupra altcuiva responsabilitățile doliului, și de obicei soțiile

secundare servesc drept victime substituite[856]. În mai multe rânduri în istoria lor, chinezii vor încerca să evite această criză pe care o provoacă în ordinea agnatică trecerea puterii domestice în mâinile unei văduve moștenitoare – de exemplu, gândindu-se să sacrifice în avans mama, imediat ce fiul dobândește rangul de moștenitor[857]. Dar, în epoca feudală, soții erau siliți la a folosi șiretlicuri cu soțiile lor, puteri rivale, pentru a le stoarce jurământul că-i vor urma în mormânt. Se întâmpla chiar ca, nemulțumită de a fi supraviețuit și de a se fi aflat în fruntea familiei, văduva moștenitoare să afișeze pretenția de a avea un mormânt independent și de a fi urmată în el de iubitul său favorit[858]. Desfrâul văduvelor reprezintă una dintre marile teme ale cronicilor chinezești. Dacă o punem alături de o altă temă, egală în importanță, cea a abuzurilor și jafurilor favoritelor, întrevedem ceea ce, chiar și în orânduirea feudală atât de favorabilă bărbaților, a rămas fundamentul stabil al jurisdicției feminine[859]. Îmbogățită prin cadourile făcute de soț soțiilor pe care, ca stăpână a gineceului, le lasă să se apropie de el, prima soție, dacă rezistă și știe să-și conducă însoțitoarele, sfârșește prin a dobândi o putere financiară care contrabalansează puterea de comandă a soțului. Puterea acestuia se sprijină pe posesia unui lot de pământ și a garanțiilor păstrate în Templul ancestral. Oricât de prost informați am fi asupra aspectului economic al organizării familiale, se pare că femeile dețineau, sub forma unor podoabe, pietre de jad, perle, bijuterii, o avere la fel de importantă, dar mai mobilă și mai bine adaptată unei întrebuințări fructuoase în cursul luptelor de influență. Atunci când, în Qi, casa princiară s-a văzut amenințată de o familie vasală a cărei avere era în creștere, numai intervenția unei văduve a putut restabili ordinea averilor[860]. Văduvele conduceau gineceul fiului, după ce îl conduseseră pe cel al soțului. Ele procură favoritele (recrutate uneori prin strădaniile propriilor lor însoțitoare[861], atât de mare este solidaritatea grupurilor feminine). Vai de fiul căruia ele îi opun un favorit! Bao, fratele ducelui Zhao din Song (610), era bine făcut și avea un ten frumos. Avea, de asemenea, cele mai bune sentimente familiale. Bunica sa, remarcându-l, a dorit să și-l facă amant. Se spune că el a refuzat, cu abilitate, în tot cazul, căci văduva a decis să-l omoare în beneficiul său pe celălalt nepot al ei, ducele Zhao, mai puțin plăcut și care „se purta urât“. Ducele Zhao avea o partidă căreia i-a

distribuit toate bogățiile sale, dar fără succes: văduva l-a ajutat pe favoritul său „să facă daruri"[862].

Mama de familie îl tratează pe soțul său de „senior"; ea trebuie să fie supusă și îndemânatică în muncile de femeie; dar ea este „doamna" gineceului. Este egala soțului, plasată pe același rang în recepțiile de la Curte sau la ceremoniile din Templul ancestral[863]. Puterea sa depinde de prestigiul rudelor sale și de autoritatea pe care se pricepe s-o dobândească asupra soțului și a fiilor atunci când le organizează, cu multă știință, viața sexuală. Sclavă pe vremea când era noră, ea este, o dată ce moartea a eliberat-o de soțul său, o mamă-regină, căreia nici o putere din familie nu i se poate opune. Dar întregul prestigiu și toată puterea ei, o femeie nu le dobândește și nu le sporește decât petrecându-și viața izolată în gineceu. Această recluziune apare ca principiul însuși al jurisdicției feminine. Locuința femeilor trebuie să fie plasată cât mai departe de stradă. Mai trebuie ca ușa acesteia să fie „cu grijă închisă". Portarul, un șef al eunucilor, este însărcinat cu paza ei. Femeile nu pot ieși de aici; bărbații nu trebuie să intre niciodată[864], cel puțin nu îmbrăcați în haine bărbătești, căci se mai întâmplă ca deghizându-se, unii galanți să fie primiți. În rest, la adăpostul gineceelor se țeseau, de obicei, intrigile și conjurațiile[865]. Tot aici, câteodată, se mai legau prietenii între bărbați, de exemplu atunci când ajungeau să frecventeze aceeași metresă: precum acel prinț din Chen (599) și cei doi miniștri ai săi – atât de legați prin afecțiune încât fiecăruia dintre ei îi plăcea să poarte, când se aflau împreună departe de frumoasa lor, una din hainele prietenei lor comune[866]. Aceste jocuri libertine (de altfel, sfârșite prost) arată ce preț dobândeau femeile prin faptul că erau sever închise, ca și tot ceea ce era legat de ele. O soție preocupată de prestigiul său era atentă să nu iasă decât acoperită cu un voal și însoțită de o guvernantă. Ea mergea pe partea stângă a drumului, astfel încât nici un bărbat (acestora le era rezervată partea dreaptă) să n-o poată atinge. Noaptea, avea grijă să poarte o lumină[867]. Chiar bătrână, dacă lua casa foc, ea aștepta ca să iasă ordinul guvernantei ce trebuia să-i îndrepte pașii[868]. Atât timp cât păstra eticheta, orice i se putea ierta. Prințesa Nan-ze, pe care țăranii o tratau de scroafă pentru că se culca cu fratele său (soțul, „spre a-i face pe plac", a cerut ca acest frate să vină la Curtea sa)[869], a dorit să primească vizita lui Confucius. Înțeleptul nu a ezitat și nu a

avut de ce să fie nemulțumit. Nan-ze, într-adevăr, l-a primit „ascunsă în spatele draperiilor". O dată ce a intrat pe ușă, el s-a prosternat cu fața către nord, așa cum se cuvine să facă un supus. Nan-ze, după perdele, a răspuns după ritual, salutând de două ori, căci s-a putut auzi de două ori sunetul jadului brățărilor și cerceilor săi. De aceea, numai câțiva răuvoitori l-au acuzat pe filozof că s-a dus să facă o vizită unei femei de moravuri ușoare. El însuși nu a admis niciodată că ar fi greșit. Este adevărat că, adresându-i-se, prințesa Nan-ze s-a desemnat cu ajutorul pronumelui personal care se cuvine când o prințesă vorbește unui senior înzestrat cu o feudă[870]. Virtutea femeii este făcută din modestie rituală și din ținută frumoasă. De aici îi vine autoritatea. Portretul cel mai prestigios ce ne-a fost lăsat despre o doamnă din înalta nobilime este cel al lui Zhuang Jiang. El este făcut din teme care, dacă nu oferă nici o informație asupra tipului fizic al vechilor chinezi, ne arată cel puțin că, din Antichitate, nu s-au schimbat deloc nici metaforele poeților, nici genul de emoție pe care o trezește frumusețea. Când Zhuang Jiang apare cu degetele sale delicate ca niște tinere vlăstare, cu pielea sa albă ca fardul, gâtul subțire ca un vierme, dinții asemănători semințelor de bostan, fruntea largă ca aceea a greierilor, sprâncenele aidoma antenelor viermilor de mătase, poetul strigă oamenilor să se retragă imediat și să nu-l sâcâie cu prezența lor pe fericitul senior al acestei frumoase femei cu statură impozantă[871]. O altă doamnă, Xuan Jiang, nu merita mai puțină admirație și respect atunci când venea purtând, ea, care nu avea nevoie de perucă, o bogată coafură ornată cu păr de împrumut. Fruntea sa părea largă și albă sub frumoasele agrafe de fildeș, iar la urechi îi atârnau pietre prețioase. În somptuoasa-i rochie de ceremonie, ea înainta cu măreția unui fluviu și (cu toate că ar fi putut fi acuzată de moravuri ușoare) toți, dominați de un sentiment de venerație religioasă în fața acestei femei bogat împodobite, strigau: „Oh! Oare nu acesta este Cerul? Nu acesta Suveranul?"[872].

Cartea a patra

Societatea la începutul erei imperiale

Fondării Imperiului îi corespunde o transformare a societății – foarte importantă, dar prost cunoscută. Ar trebui să mă limitez la indicarea punctelor de plecare principale ale acestei mișcări. Nimic nu se bucură, poate, de mai mult interes decât ideea nouă pe care oamenii și-o făceau atunci despre Suveran: în ea se combină elemente de origine și cu destine diferite. Pe de altă parte, o reclasare a societății, care pare schițată de mult timp, dar care, de acum înainte, se precipită, se însoțește de o reformă a moravurilor de care nu sunt străine nici propaganda anumitor moraliști, nici acțiunea guvernării.

CAPITOLUL I
Împăratul

Primul Împărat, Qin Shi Huang-di, aparținea unei mari case senioriale, cea a familiei Qin. În schimb, Gao-zu, care a restabilit, în beneficiul familiei Han, unitatea imperială amenințată chiar de la moartea întemeietorului ei, era un om ce provenea din popor. – În senioria Qin, o dată cu reglementările atribuite (359) lui Wei-yang, legistul ducelui Xiao, apăruse o concepție nouă asupra Prințului și a drepturilor sale. Qin Shi Huang-di, ca și ducele Xiao și câțiva potentați din aceeași perioadă, a fost calificat drept tiran. I se reproșează faptul de a fi guvernat cu ajutorul pedepselor, adică abuzând de procesele de lezmaiestate. Într-adevăr, la baza noii ordini pe care voia s-o stabilească se afla ideea Maiestății proprii persoanei imperiale. – Cei din familia Han au apărut ca restauratori ai vechii ordini. Ei pretindeau că pun capăt epocii tiraniei. Dinastie nouă care regăsește vechile izvoare ale dreptului, voiau să se vadă în ei continuatorii celor trei dinastii regale și succesorii adevărați ai dinastiei Zhou. Își întemeiază puterea pe Prestigiul specific Fiilor Cerului. Dar, dacă s-au prefăcut că păstrează șefului Statului aparențele unui simplu suzeran, au purtat totuși titlul imperial pe care l-a creat Shi Huang-di. Ca și acesta, au alimentat, cu ajutorul unor practici mai mult sau mai puțin noi, Maiestatea Împăratului. Totuși, preocupați să apară ca niște restauratori și nu novatori, s-au străduit să încorporeze în noțiunea de Fiu al Cerului elementele constitutive ale ideii de Maiestate. Înțelegeau să profite de o dublă moștenire și nu disprețuiau deloc principiile de autoritate imaginate în vremea tiranilor. Ajutați de savantul efort al cărturarilor care, sub

domnia lor și în beneficiul lor, au reconstituit antichitățile Chinei, au ajuns să facă să fie acceptată ideea nouă de Maiestate imperială, prezentând-o ca un vechi atribut al Fiilor Cerului, înțelepți autori ai civilizației naționale.

I. Suzeranul, Fiul Cerului

Cei mai buni savanți chinezi recunosc în *Zhou-li* (*Ritualul dinastiei Zhou*) – și în câteva producții de același tip – opera administratorilor utopiști ce lucrau în serviciul familiei Han[873]. Lăsând eruditților, siguri de critica lor, grija de a restitui, chiar și în detaliu, Constituția dinastiei Zhou (chiar cea a dinastiei Yin), voi încerca numai să desprind ideea pe care, în vremea dinastiei Han, și-o putea face cineva despre un Fiu al Cerului. Dacă, din fericire, regii Zhou (într-o epocă nedeterminată) au fost niște suverani așa cum și-i reprezentau cei din dinastia Han, este totuși foarte devreme să vorbim despre aceasta aici. Acești regi, într-adevăr, de pe vremea când începea istoria chineză (perioada *Chun Qiu*) nu au jucat nici un rol politic. Sunt închipuiți uneori ca niște mari stăpâni ai unui fel de religie națională. A le atribui cu ușurință această funcție principală ar însemna tocmai să ne lăsăm înșelați de falsificatorii pioși care au reconstruit istoria dinastică a Antichității. O analiză critică poate, cel mult, să desprindă câteva antecedente ale noțiunii tradiționale de Fiu al Cerului, așa cum s-a fixat ea în vremea dinastiei Han.

În nici un moment, cronicile datate nu ne arată vreun rege Zhou exercitând o autoritate religioasă care să-i fie proprie. Regele, ca orice senior, posedă Strămoși și zei ai Solului. Ca și ei, el onorează, în calitate de fondator al neamului său, un Erou, care s-a ilustrat în amenajarea Pământului. Strămoșul familiei Zhou poartă titlul de Hou-zi (Prințul Mei), Seniorul recoltelor. Descendenții săi, investiți cu același titlu, continuă opera sa. În fiecare an, ei desacralizează pământul printr-o primă arătură; în fiecare an, prezidează sărbătoarea recoltelor. Șefii celor mai mici seniorii au aceleași îndatoriri. – Cronicile, în schimb, lasă să se întrevadă anumite trăsături ale unei autorități morale care pare mai specifică suzeranului. Fiul Cerului apare ca un comandant de război al Confederației chineze. El comandă (în principiu)

expedițiile care sunt adevărate războaie, fiind îndreptate împotriva barbarilor. La drept vorbind, orice senior este un vânător de barbari, dar el nu operează decât la granițele senioriei sale. Numai Fiul Cerului conduce războiul sau prezidează confruntarea dintre Confederația chineză și o confederație barbară. Înaintea cronicilor datate, trei regi Zhou au jucat, poate, un rol istoric. Or, tradiția lirică sau epică îi prezintă pe acești Fii ai Cerului, regii Zhou, Mu și Xiuan, ca pe comandanții marilor expediții contra barbarilor de la frontierele îndepărtate[874]. În epoca *Chun Qiu*, numai seniorii sunt aceia care conduc aceste expediții ale Confederației. Tradiția rituală pretinde că ei au acționat întotdeauna în numele regelui. Atunci când erau învingători, suzeranul triumfa[875]. Cel mai ilustru dintre acești comandanți investiți cu *imperium* pentru a conduce războiul împotriva barbarilor este Huan din Qi, primul dintre Hegemoni: i se atribuie gloria de a fi spulberat un atac violent al triburilor Di. Să mai notăm că termenul care, după Hegemoni, a servit la desemnarea Tiranilor este identic cu titlul ce era, se spune, conferit prin investitura care acorda *imperium* militar[876]. – Ca șef de război al Confederației, regele este scutit de vendetele feudale. De aceea, orașul său este un mare loc al păcii. Un senior care pleacă să lupte cu un rival nu poate trece înarmat pe sub zidurile capitalei. Nu este de ajuns ca războinicii săi să-și scoată căștile și să coboare din care; trebuie ca armurile și toate armele lor, ascunse în teci, să rămână invizibile[877]. Suzeranul prezidează într-adevăr pacea chineză. El pare că judecă în apel procesele feudale[878]. Cel puțin teoretic, el prezidează tratatele (*meng*) care domolesc vendetele; cel care prezidează efectiv, simplu senior, se presupune că-l înlocuiește în calitate de Hegemon: asta înseamnă că, pentru a prezida, trebuie să ai o delegație de *imperium* de la suzeran[879].

Din funcția sa de comandant de război se pare că suzeranul deține o calificare religioasă deosebită. Aceasta care (printr-un efect de accentuare datorat acțiunii de reconstituire istorică) a părut să fie sursa unui prestigiu de ordin superior, a trecut drept atribut specific al Fiului Cerului. Acesta din urmă, fie că celebrează triumful, fie că prezidează păcile feudale, este maestrul unui sacrificiu de o splendoare excepțională. Strămoșii și Solul sunt asociați triumfului, dar Cerul este și el asociat, și chiar mai mult decât orice altă divinitate (agrară sau ancestrală), căci Cerul

este zeul jurămintelor. El este zeul tratatelor, zeul reuniunilor interfeudale: este singura divinitate care este comună și națională. El este, de asemenea, singurul zeu căruia i se atribuie trăsături umane. Se poate presupune că el datorează această natură antropomorfică sacrificiilor care, în calitate de zeu justițiar, îl hrănesc cu carne umană[880]. S-a văzut că, după tradiție, primele legi penale au fost promulgate în cursul acelor expediții de vânătoare care nu se disting de atacurile împotriva barbarilor[881]. Tot așa, cazurile cele mai semnificative de sacrificii umane a căror amintire ni s-a păstrat sunt legate de paradele militare făcute la hotarele barbare[882]. Pe de altă parte, legendele referitoare la primele forme ale cultului Cerului ni-i arată pe suveranii mitici făcând sacrificii, în anotimpul potrivit, pe munții din cele patru puncte cardinale[883]. Or, tocmai, unul dintre poemele care ne informează cel mai bine asupra prestigiului suzeranului – îl arată în rolul său de pacificator, atrăgând asupra lui protecția divinităților Marilor Fluvii și Marilor Munți (*Yo*, munții cardinali) – explică și (și într-o manieră caracteristică) titlul de *Fiu al Cerului*. „La momentul potrivit, mă duc în principate! – Augustul Cer, iată că mă tratează drept *fiu*!" Tradiția afirmă că poemul se referă la paradele celor patru mari vânători sezoniere, datorită cărora, „circulând prin Imperiu", regele „își cultivă și își răspândește în același timp Virtutea"[884]. Cronicile datate nu arată nici un rege Zhou circulând în Imperiu și făcând sacrificii la Locurile sacre. Ele povestesc, în schimb, că primul dintre Hegemoni, Huan din Qi (Shan-dong), după ce a obținut victorii pentru Fiul Cerului, a vrut să celebreze, pentru propriul său beneficiu, un sacrificiu pe Dai shan (Shan-dong), Muntele cardinal din est[885]. Pe de altă parte, seniorii din Qin (care și-au constituit, puțin câte puțin, o colecție de Locuri sacre, în care aduceau sacrificii unor ipostaze regionale ale Cerului) atribuiau titlul de Hegemon unuia dintre strămoșii lor, ducele Mu: acesta a pretins că a sacrificat Cerului un învins pe care l-a găzduit mai întâi, în timpul purificărilor prealabile, în turnul *Ling*, turnul Influențelor benefice[886]. În capitala regală (și numai acolo, conform cu ritualurile), trebuia să existe un turn *Ling*, despre care nu se vorbește niciodată fără a fi pus în raport cu un templu numit *Ming tang*. Dacă turnul *Ling* este pomenit cu ocazia triumfurilor și ofrandelor de captivi, el este și locul în care se observă manifestările voinței cerești.

Paralel, templul *Ming tang* (în care tradiția spune că dinastia Zhou a consacrat printr-un sacrificiu triumfal înfrângerea dinastiei Yin) este în același timp locul reuniunilor interfeudale pe care le prezidează Fiul Cerului și locul unde se cuvine să fie promulgate ordonanțele lunare (*yue ling*) care sunt valabile pentru întreg regatul[887]. Aceste ordonanțe au drept scop de a face ca ocupațiile oamenilor să fie în concordanță cu obiceiurile naturii, care sunt guvernate de Cer. Cerul rânduiește anotimpurile, templul *Ming tang* fiind o Casă a Calendarului. Regele acționează ca Fiu al Cerului atunci când promulgă ordonanțele lunare. Pentru aceasta, el trebuie să circule în Casa Calendarului, care este pătrată (ca și Pamântul) și orientată, dar care trebuie să fie învelită cu un acoperiș circular din paie (ca și Cerul). Circulația Fiului Cerului în *Ming tang* este asimilată de tradiție circulației suveranilor mitici prin Imperiu. Amândouă trebuie să fie astfel făcute încât regele să promulge, plasat la răsărit, fazele și rânduielile de primăvară, la sud, fazele și rânduielile de vară etc. Astfel este stabilită (în virtutea credinței chinezești care postulează o exactă aderență a Spațiilor și Timpurilor) ordinea împerecheată a Orientelor și a Anotimpurilor[888]. Fiul Cerului își întinde asupra întregului Imperiu Virtutea sa regulatoare, pentru că în Casa Calendarului el guvernează, în numele Cerului, cursul Timpului – după ce, cu ocazia paradelor sezoniere de vânătoare, a prezidat sacrificiile pe care ansamblul seniorilor confederați le-a oferit divinității garante a bunei ordini și a păcii naționale.

Stăpân unic al Calendarului și, prin aceasta, însuflețitor al întregului Pământ chinez, așa apare, în tradiția dinastiei Han, Fiul Cerului. Suntem departe de a fi siguri că acesta a fost rolul său din cea mai îndepărtată Antichitate. În epoca *Chun Qiu*, în tot cazul, diferitele seniorii nu întrebuințau un sistem unic de calendar. Dacă în cronici ne sunt indicate datele după calendarul regal, aceasta se datorează unei intervenții pioase a istoricilor erei imperiale. În felul acesta, ei au îndepărtat o bună parte din valoarea datelor cronologiei antice[889]. În schimb, ei ne furnizează mărturia importanței extreme, dar a unei importanțe tardive, pe care a dobândit-o în funcția de Fiu al Cerului ideea că el este singurul care guvernează întreaga Chină și Timpul pentru toți. Nici un document nu ne permite să tragem concluzia că suzeranul trăia, sub acoperișul de paie al templului *Ming tang*, supus, doar

el printre seniori, unor norme religioase deosebite. Aparent, el trebuia, ca oricare alt conducător, să se supună, la perioade stabilite, unei vieți de expunere în câmp sau de izolare într-un loc întunecat. El ajungea astfel să-și asocieze intim persoana vieții naturii. Dar expierile pe care le lua asupra sa și din care își trăgea o virtute însuflețitoare nu difereau cu nimic de cele care-i erau impuse seniorului de pe cea mai umilă moșie: este semnificativ faptul că sacrificiile lui Yu și ale lui Tang, fondatorii primelor două dinastii regale ale tradiției chineze, sunt de natură identică cu jertfele simplilor seniori din perioada istorică[890]. Totuși, numai suzeranul are dreptul la numele de Om Unic: aceasta pentru că numai el se înrudește cu Cerul, luându-și sarcina ispășirii celei mai dure și mai glorioase, cea impusă de o victorie cucerită de forțele reunite ale Confederației. El conduce dansul triumfător al sacrificiului către Cer și comunează primul cu o divinitate venerată de toți seniorii federați. Înrudit intim cu ea, el poate să se numească fiul acesteia, în sensul propriu al termenului. Tradiția istorică plasează la originea unei dinastii de Fiu al Cerului pe un Erou născut din lucrarea Cerului[891]. Cu toate că, printre strămoșii caselor senioriale, unul singur este în mod expres calificat drept Intermediator, se pare că toți conducătorii feudali aveau misiunea de a prezida sărbătorile de primăvară ale fecundității. Totuși, după autorii de ritualuri, numai soțiile familiei suzerane aveau dreptul de a-l sărbători primăvara pe Intermediatorul suprem, acel unic soț al Marilor Strămoașe care, prin voia Cerului, au dat naștere diverșilor fondatori ai dinastiilor regale[892]. Tema mitică sau rituală a unirii Mumelor-regine cu o divinitate cerească a inspirat frumoase imnuri dinastice: acestea și-au adus, fără îndoială, contribuția la crearea unei aure de noblețe eminente pentru casa suzerană. Această temă amintește, în mod expres, puterea mamelor și dualismul care se află la baza puterii conducătorului, tată și mamă a poporului. Regina are drept emblemă Luna, în care savanții nu vor să vadă decât o simplă oglindă, dar care este, prin excelență, rezervorul oricărei fecundități terestre. Chiar *Zhou li* admite că regina este singura capabilă să conserve viața în semințe. Față de rege, care posedă emblema Soarelui și care este Fiul Cerului, regina mai păstrează încă o parte din respectul pe care îl merita pe vremea în care era pusă în ea suma energiilor specifice Pământului-Mumă.

Împărații Han li s-au prezentat chinezilor ca Fii ai Cerului desăvârșiți. Ei au acreditat ideea că fondatorul lor, Gao-zu, fusese conceput în mod miraculos de către mama sa[893]. În cursul acelui an 113, în timpul căruia Împăratul Wu s-a hotărât să inaugureze o nouă eră, el a făcut (îmbrăcat în haine galbene) un sacrificiu Suveranei Terra, denumită „mamă opulentă", marcând în mod expres intenția că acest sacrificiu a fost pandantul sacrificiului făcut Cerului suveran[894]. Împăratul Cheng (31 î.e.n.) a pus să fie ridicat, în periferia nordică a capitalei, un altar al Pământului care fusese construit mai înainte la Fen-yin (Shan-xi): sacrificiul pentru Cer era făcut în periferia sudică. Încă dintr-o epocă nedeterminată, dar cu siguranță anterioară secolului al VII-lea al erei noastre, Pământul era reprezentat de o statuie feminină[895]. Este posibil ca această concepție antropomorfică a divinității solului chinez să fie veche, tot așa cum este cu siguranță veche reprezentarea antropomorfică a Cerului. În texte vechi de rugăciune sau de jurăminte, Suverana Terra se opunea deja Augustului Cer[896]. Aceste texte aparțin unor opere remaniate în timpul dinastiei Han. Ele dovedesc cel puțin că aceștia au acceptat principiul unui dualism religios. Este greu de crezut (așa cum vor erudiții chinezi și, după ei, occidentalii) că ei l-au inventat pe de-a-ntregul. Împăratul Wu, prezentat ca fiind creatorul cultului Suveranei Terra, este unul dintre monarhii chinezi care au simțit cel mai bine pericolele pe care dualismul politic, sprijinit pe dualismul religios, le reprezenta pentru Stat, acordându-le prea mult prestigiu Împărăteselor și prea multă autoritate văduvelor nobile[897]. Este rezonabil să admitem că, dacă a inovat făcând sacrificii Terrei, inovația a constat în faptul că Împăratul a prezidat, în persoană și în mod public, un sacrificiu la care Împărăteasa (poate în secretul gineceului) ar fi trebuit să oficieze. Tactica Împărăteselor ambițioase, așa cum a fost Împărăteasa Wu Zuo-tian, din dinastia Tang (684-704), a fost de a cere mai întâi să i se acorde privilegiul de a prezida sacrificiile făcute Pământului, înainte de a-și însuși și dreptul de a face sacrificii Cerului[898]. Interpretarea cea mai probabilă a sacrificiului făcut Pământului, inaugurat de Împăratul Wu, este că a fost făcut în intenția de a-l face pe Fiul Cerului să beneficieze singur de prestigiul religios care a aparținut, fără îndoială, reginelor, în calita-

tea lor de oficiante ale unui cult feminin al Pământului, căruia ritualurile i-au mascat importanța.

Această interpretare este în perfectă concordanță cu aceea ce se cuvine s-o acordăm sacrificiilor *fong* și *shan*, inaugurate de același Împărat Wu. Istoria acestor sacrificii pare să fie mult mai complexă decât se afirmă în mod obișnuit. Și în privința lor, este imposibil de crezut într-o inovație completă. Datele tradiționale utilizate de dinastia Han pentru a conferi acestei ceremonii valoarea unui act religios suprem lasă să se întrevadă că ele se referă la ritualuri vechi legate de serbările triumfului. În antecedentele mitice ale sacrificiului *fong*, este vorba deopotrivă de marcarea unei luări în posesie și de o ispășire a consecințelor unei victorii. Or, sacrificiul *fong* al Împăratului Wu a fost făcut pe *Dai shan*, Muntele cardinal de la est, chiar în momentul în care acest suveran voia să asigure dominația dinastiei Han în toate provinciile orientale ale Chinei. Primul Împărat, care a fost și primul cuceritor al Chinei orientale, făcuse ascensiunea muntelui *Dai shan* (219), dar istoricii dinastiei Han țin să ne spună (iar povestirile lor marchează o oarecare stânjeneală) că Shi Huang-di nu a ajuns să facă sacrificiul[899]. Un sacrificiu ratat se întoarce asupra oficiantului prezumțios: moartea prematură (210) a Primului Împărat a avut loc în cursul unei noi inspecții în teritoriile orientale. Împăratul Wu a reușit, după multe ezitări, să facă sacrificiul *fong* pe muntele *Dai shan* (110), dar, cu puțin timp înainte (în 119), generalul său preferat, Hu qiu-ping, după ce a capturat optzeci de comandanți barbari, pentru a intra în mod triumfal în posesia ținutului lor, celebrase pe munții Lang-jin-xiu și Hu-yen sacrificiile *fong* și *shan*[900]. Hu qiu-ping era nepotul Împărătesei Wei, al cărei frate era comandantul forțelor chineze și care era mama moștenitorului desemnat de Împăratul Wu. S-a întâmplat ca singurul personaj admis să-l însoțească pe Împăratul Wu în ascensiunea muntelui *Dai shan*, în 110, să fie tocmai propriul fiu al lui Hu qiu-ping. Acesta (pe care suveranul îl urca în carul său și pe care îl iubea la fel de mult ca și pe tatăl său) a murit în mod misterios în urma sacrificiului: expresiile istoricilor arată limpede că el a fost victima acestuia[901]. Aceste fapte sunt cu atât mai semnificative cu cât (cu toată dizgrația în care a căzut mai târziu Împărăteasa Wei și fiul său) principalul dintre regenții desemnați de Împăratul Wu pentru a-l proteja pe noul său moștenitor a fost Hu Guang, fratele lui Hu

qiu-ping. Or, nepoata lui Hu Guang, căsătorită cu Împăratul Zhao, dispunea după moartea acestui succesor al Împăratului Wu (74) de întreaga autoritate a unei văduve moștenitoare: ea a exercitat-o în profitul familiei Hu, din care un membru asigurase triumful dinastiei Han asupra barbarilor, în timp ce celălalt a ispășit victoria.

Dacă dedesubturile politice ale sacrificiului *fong* scot la lumină persistența dualismului în organizarea Statului și a familiei, dualismul se mai regăsește și în aspectul religios al ceremoniei. Este vorba despre o ceremonie dublă, în care sacrificiul adus Cerului (*fong*) făcut în vârful unui pisc de către Împărat în persoană (dar însoțit de un secund) este precedat de sacrificiul *shan*. Cuvântul *shan* este, după tradiția chineză, echivalentul cuvântului *rang* (= *a expulza* și *a ceda*), a cărui valoare antică a fost deja explicată: acest ultim termen desemnează actul prin care un suveran, înainte de a-și asuma, el singur, puterea, începe prin a o *ceda* unui herald dinastic – luat, se pare, din grupul soției și fiind uneori *tutorele* fiului succesor, dar, uneori la fel de bine, *sacrificat*[902]. Sacrificiul *shan*, condiție prealabilă a sacrificiului *fong*, este un sacrificiu făcut Pământului. Se practică pe o movilă joasă, în mijlocul unui eleșteu înconjurând un dâmb. Știm, pentru ceremoniile făcute la Fen-yin în onoarea Suveranei Terra, că amplasamentul ales avea forma unui posterior uman. Movila în formă de fund (*shui*) este calificată drept *rang*, cuvânt (a cărui scriere ca și pronunție se înrudește cu *rang*, „a sacrifica“, „a ceda“, dar) care evocă unul dintre jocurile inaugurale ale anului, precum și un pământ afânat[903]. Dimpotrivă, cuvântul *fong* dă dubla idee a unui dâmb de pietre stivuite în piramidă și a unei pietre înalte ridicate în semn de victorie[904]. Celebrând marele său sacrificiu, Împăratul Wu făcu o rugăciune menită să-i asigure imortalitatea sau cel puțin să trezească în persoana sa Maiestatea specifică unui Împărat; dar, pe de altă parte, simbolul ceremoniilor *fong* și *shan* este destul de limpede pentru a arăta că, însușindu-și beneficiul acestor ritualuri conjugate, Împăratul caută, în egală măsură, să-și completeze, prin anexarea virtuților ce sunt dobândite prin oficierea în onoarea Pământului, prestigiul specific al unui Fiu al Cerului. Și aici, Împărăteasa Wu Zuo-tian din familia Tang a înțeles foarte bine tradiția religioasă când a folosit-o inversând rolurile, spre marele scandal al învățaților, și a ajuns să prezideze singură dubla ceremonie (695), ținând locul Împăratului. Ea a

reușit mai întâi (666) să se facă însărcinată numai cu sacrificiul *shan*, pe care l-a oficiat punându-se în fruntea întregului harem, în timp ce soțul său s-a limitat la îndeplinirea ritualului *fong*[905].

S-a văzut mai sus că întreaga istorie a celebrării sacrificiului *fong* de către Împăratul Wu din dinastia Han este legată de cea a pregătirii unui calendar care să-i fie pe plac noii dinastii. Numai în 113 (an al sacrificiului în favoarea Terrei Suverane) Împăratul a pus efectiv stăpânire, în numele familiei Han, pe Imperiu, în calitate de Fiu al Cerului. În acel an, într-adevăr, el a acordat un fief unui descendent al familiei Zhou, pentru ca, în interiorul acestui teritoriu, să poată fi continuate tradițiile religioase ale dinastiei de-acum decăzute (dacă nu a făcut acest lucru și în favoarea dinastiilor perimate mai de mult, este pentru că nu rămăsese nimic din ele)[906]. Tot în acel an, „Fiul Cerului a făcut, pentru prima oară, o inspecție" a Imperiului, începând cu partea de est și muntele Dai shan: un recensământ al Locurilor sfinte se pare că a fost făcut o dată cu această inspecție, amândouă echivalând cu o adevărată luare în posesie. La sfârșitul aceluiași an, solstițiul de iarnă căzând în dimineața primei zile, Împăratul și ai săi s-au gândit să instituie era nouă și să facă ca scurgerea timpului să fie reluată de la început[907]. Dar sacrificiul *fong* a trebuit să fie întârziat până în anul 110, ca urmare a războiului purtat împotriva ținuturilor Nan-yue (sud-est). El a avut loc după o nouă inspecție și, îndată ceremonia terminată, Împăratul se duse să țină un sfat în *Ming tang* (Casa Calendarului) sau mai degrabă pe amplasamentul prezumtiv al unui vechi *Ming tang*. Dar o Casă a Calendarului a fost construită și inaugurată în 106 cu ocazia celei de-a doua ceremonii *fong* celebrate de Împăratul Wu[908]. În ziua *jia ze* (prima zi a ciclului sexagenar), care coincidea cu prima zi a celei de-a unsprezecea luni și în care cădea și solstițiul de iarnă, Împăratul făcu un sacrificiu în *Ming tang* și fu pronunțată formula: „Perioada este terminată! Ea reîncepe!" De aceea, „cei care au calculat calendarul au făcut din această dată (25 noiembrie 105) cea dintâi origine"[909]. În fapt, abia în a cincea lună (solstițiul de vară) a anului 104 a fost schimbat calendarul. De atunci înainte au fost onorate culoarea galbenă și cifra cinci, ca embleme dinastice. Această reformă a calendarului implica o refacere totală a sistemului de măsuri și, cu deosebire, turnarea altor tuburi sonore care să determine gama. „Diviziunile anului au fost (de atunci)

corecte; nota *yu* a fost din nou pură; ...*principiile* Yin și Yang *s-au separat și s-au unit în mod regulat*“[910]. Este posibil ca întreaga acțiune de reformă monetară, care a reprezentat marea întreprindere a domniei, să fie în legătură cu această refacere dinastică a măsurilor. În tot cazul, în 110, anul primului sacrificiu *fong*, a fost pus în vigoare sistemul de regularizare a prețurilor preconizat de Sang Hong-yang: el trebuia, potrivit concepției autorului său, să asigure echilibrul economic al Imperiului Han[911]. Toate aceste fapte ne îndeamnă să credem că autoritatea Fiului Cerului derivă dintr-o calificare religioasă obținută prin consacrarea victoriei dinastiei. Este semnificativ că aceasta a fost celebrată în est, după un război victorios împotriva barbarilor din est. Prestigiul Fiului Cerului are drept principiu un triumf care condiționează și realizează unitatea Chinei, concepută ca o unitate de civilizație.

„Sub Cer“, adică în lumea chineză, beneficiind singur de ispășirea triumfală care face să fie consacrată victoria de către Cer, Fiul Cerului capătă rangul de „Om Unic“. A beneficia de tot și a ispăși pentru toți, aceasta era deja funcția îndeplinită, pentru un teritoriu limitat, de oricare senior. Este limpede că un prestigiu care se alimentează din ispășiri făcute pentru altcineva, corespunde unei puteri deținute prin delegație și nu unei autorități autonome și propriu-zis suverane. Această putere, pe de altă parte, în virtutea naturii sale chiar, antrenează, pentru suzeran ca și pentru vasal, o viață reglementată de etichetă și tradiție. Conducătorul, de acum înainte, nu mai poate acționa decât delegându-și autoritatea și distribuindu-și o parte din prestigiu. El nu domnește decât cu condiția să nu guverneze. În mod deosebit, este foarte periculos pentru el să acționeze militar, căci, în acest caz, trebuie să-i atribuie generalului său un întreg *imperium*, căruia nu este totdeauna ușor să i se limiteze folosința numai în Provinciile de graniță barbare. Tradiția pretinde că regii Zhou și-au văzut autoritatea eclipsată de cea a hegemonilor lor. Împărații trebuiau să se ferească măcar ca puterea generalilor lor comandanți să nu ajungă să le-o răstoarne pe a lor. Istoria dinastiei Han prezintă, într-adevăr, puterea mereu crescândă a mareșalilor. Mareșalul este cel mai adesea (tatăl sau) fratele Împărătesei. Aceasta din urmă servește de ostatic Împăratului, soțul său, dar, acesta o dată mort, ea devine văduvă moștenitoare, iar mareșalul, tutore al suveranului minor și al dinastiei, capătă atunci toate puterile unui intendent al palatului. Dinastia nu se menține decât sacrificându-i periodic pe

marii comandanți militari cărora Împăratul trebuie să le acorde *imperium*. Dar, împotriva lor, dinastia trebuie să se sprijine pe o clientelă. Împăratul Han, ca un simplu suzeran, trebuie să distribuie fiefuri și să-și considere propriii părinți ca pe niște protectori, ca pe niște „vasali-obstacole". Imperiul este moștenirea unei clientele familiale și numai prin stratageme și șiretenie se poate introduce în el o administrație de Stat. Împăratul, care afectează a fi un simplu Fiu al Cerului și care proclamă că „principiul tuturor greșelilor își are originea în el însuși", este redus la inacțiune. Așa a fost cazul Împăratului Wen dintre primii Han (180-157), care a datorat modestiei sale rituale gloria de care literații l-au copleșit. Dar, în timpul domniei sale, feudalitatea s-a reconstituit, iar barbarii au redevenit amenințători. Succesorul său a fost pe punctul de a pierde puterea. În acel moment, marele om al dinastiei, Împăratul Wu, revenind în parte la tradiția lui Qin Shi Huang-di, s-a străduit să adauge prestigiului Fiului Cerului toate principiile de forță cu care, la sfârșitul epocii tiranilor, Primul Împărat își hrănise Maiestatea.

II. Suzeranul autocrat

Către sfârșitul perioadei feudale (*Regatele combatante*) se formează seniorii puternice, animate de un spirit nou. Conducătorii lor sunt războinici, insensibili la gloria conferită de grija față de etichetă și cumpătare, dar avizi de cuceriri, de putere efectivă, de bogății reale. Ei își scot averile din mine și din saline, din mlaștini și din codri, din Teritoriile de graniță pe care le răpesc barbarilor și din terenurile necultivate pe care se pricep să le amenajeze. Îi încurajează pe negustori, fac să circule bogățiile. Au hambare pline și tezaure așijderea. Strâng provizii destinate oștirilor, metale și bijuterii care servesc la legarea de noi relații. Este epoca fasturilor care se înfruntă, a ambițiilor nemăsurate și a anexărilor. Am văzut deja că în acea vreme se schițează noțiunea unei puteri de ordin superior, care aparține Prințului în calitate de șef al Statului. Dar, spre deosebire de legiști pe care-i disprețuiesc, literații care scriu istoria consideră toate sporurile Statului ca tot atâtea uzurpări. Marii potentați, veștejiți pentru orgoliul lor nebunesc, sunt zugrăviți sub trăsăturile pe care tradiția începe să

le atribuie vechilor regi decăzuți. În capitalele somptuoase ale Regatelor, vasalii ținutului se pierd în mulțimea de aventurieri veniți de departe, vrăjitori, medici, astrologi, filozofi, spadasini, dialecticieni, histrioni, juriști, aducând fiecare o rețetă a puterii și devenind favoriți de o zi. Viața de Curte seamănă cu o încăierare neîntreruptă, în care corporații și clientele se înfruntă cu sălbăticie. Seniorul capătă aerul unui tiran. Mai mult ca oricând, el este un creator de ierarhie, dar al unei ierarhii în mișcare, în așa măsură încât nimic nu pare aici dobândit cu titlu ereditar și autoritatea șefului însuși pare legată mai degrabă de persoana decât de neamul lui. Prestigiile pe care el le caută nu mai par să provină din respectarea interdicțiilor obișnuite sau din dobândirea regulată a sacramentelor tradiționale. Acestor prinți magnifici, harul magic pare să li se potrivească mai bine decât harurile religiei. Ei disprețuiesc cunoașterea meschină transmisă de strămoși și păstrată de acei maeștrii de ceremonii care sunt vasalii ereditari. Ei acordă încredere unor necunoscuți plini de învățături noi, care le promit reușite fără limite. Își încredințează pe rând averea câte unuia dintre acești artizani cu cunoștințe magice. Fac din el secundul lor, oferindu-i jumătate din avere, apoi aruncând asupra lui calamitatea unui eșec sau pericolul care se ascunde în spatele unui prea mare succes. Atât timp cât favoriții sunt fericiți, dar nu prea mult, ei continuă să fie admiși să lucreze pentru gloria stăpânului. Surghiunirea sau moartea lor vor compensa nenorocirile și vor purifica succesele. Splendoarea ascensiunii și căderii lor concură la a da o nouă strălucire gloriei unui potentat și la a conferi persoanei sale maiestate.

Dacă pare adevărat că ultima perioadă a timpurilor feudale a fost marcată de competiții îndârjite în care, luptând cu bogății sporite și cu noi magii, câțiva prinți au dobândit un rang de potentați și numele de tirani, faptele ne mai arată că la începutul epocii feudale prestigiul necesar unui Conducător se câștiga în întreceri în care se puneau în joc cunoștințe și valori care nu erau numai de natură tradițională, cu toate că erau toate de ordin mistic. Principiile de maiestate căutate de tirani și, după ei, de Împărați, nu sunt, orice ar spune tradiția chineză, noutăți imaginate într-o eră de decadență și de anarhie. În fapt, pentru a crea cât și pentru a distruge ordinea feudală, sunt necesare eforturi de același ordin. Sursele maiestății sunt apropiate de sursele prestigiului. Ele nu au

fost descoperite mai târziu. Pentru critica ortodoxă, prestigiul Fiului Cerului își are izvorul în respectarea etichetei confucianiste, identificată cu înțelepciunea vremurilor fericite în care s-a inaugurat civilizația; gloria căutată de potentați derivă, din contra, din ambițiile iluzorii născute din speculațiile decadente ale daoiștilor. Aceste afirmații nu sunt lipsite de adevăr, dar cu condiția de a elimina din ele tot ceea ce constituie o judecată de valoare și tot ceea ce prefigurează o ordine istorică. Practicile și teoriile din care suveranii au scos elementele constitutive ale maiestății imperiale nu sunt superstiții recente și numai după constituirea unei școli ortodoxe ele au putut trece drept specific daoiste. Shi Huang-di este socotit dușman al literaților, dar este imposibil să aplicăm aceeași judecată și Împăratului Wu, care a fost în totul un eclectic și care a patronat sincretismul religios. Gao-zu, în tot cazul, erou național și erou popular, nu a căutat în nici un fel să fie un Fiu al Cerului conform cu definiția ortodoxă. Dacă acest fericit aventurier a ajuns să facă figură de Împărat, asta se datorează faptului că el a știut să se folosească de un curent mistic, care era un curent de masă și un curent profund. Un indiciu sugestiv este furnizat de faptul că el era marcat cu șaptezeci și două de puncte negre la șoldul stâng: șaptezeci și doi este numărul caracteristic confreriilor[912]. Lucru și mai remarcabil, istoria îl face pe Gao-zu să mărturisească faptul că și-a datorat cea mai mare parte a succesului consilierului său intim Zhang Liang[913] (cel care avea să fie apoi considerat ca unul dintre primii patroni ai sectelor daoiste)[914]. După ce a condus politica lui Gao-zu și pe cea a Împărătesei Lu, sprijinindu-se, la momentul oportun, pe autoritatea bătrânilor divini[915], Zhang Liang s-a priceput să scape dizgrației datorate favoriților prea fericiți. S-a retras la timp, folosindu-se de această retragere pentru a se antrena în arta *vieții lungi*. Sima Qian afirmă că el aparținea școlii ascetice a Nemuritorului Che-song-zhi[916]. Zhang Liang se pricepea, după spusele lui Gao-zu, „să combine planurile din fundul unui cort și să câștige victoria la o mie de *li* distanță“[917]. Acesta este, într-adevăr, principiul și semnul maiestății și atotputerniciei. Împăratul ajunge să fie un suveran autocrat atunci când (în maniera unui ascet) trăiește într-o retragere glorioasă – exaltând puterea vieții care este în el încât să dobândească nemurirea proprie geniilor și marcă a unei puteri nelimitate – și exercitând această putere, fără s-o

delege vreodată, prin simplul efect de influențare care inspiră, în ansamblul lor, faptele tuturor oamenilor și ale întregului univers.

Shi Huang-di adoptase mai întâi, pentru a se desemna pe sine însuși, un termen (*zhen*) specificând, spun glosele, că el acționa fără să fie văzut și fără să i se audă sunetul vocii[918]. Mai târziu, după sfaturile maestrului Lu, un magician pe care l-a folosit pentru a chema la el Spiritele, s-a decis să trăiască într-un loc necunoscut de supușii săi, pentru ca nimic impur să nu-l poată murdări[919]. El circula într-un palat care, reprezentare mai adecvată a lumii decât Ming tang însuși, conținea, fără îndoială, tot atâtea camere câte zile are anul. Cei care divulgau locul său de retragere erau pedepsiți cu moartea; la fel și cei care erau bănuiți că au divulgat vorbele sale. Pe o rază de două sute de *li* în jurul palatului său, toate drumurile erau mărginite cu ziduri și acoperite. Suveranul, încetând să mai pună afacerile în discuție, lua singur hotărâri în palatul său zidit. De atunci, făcând tot ceea ce este necesar pentru a intra în comunicare directă cu acei „*Oameni adevărați*" care sunt Spiritele, el s-a desemnat pe sine însuși nu prin termenul *zhen*, ci prin expresia „*Om adevărat*"[920]. Tot așa, Er-shi Huang-di, fiul său, pentru a evita să i se țină „discursuri rele" și pentru a nu-și „arăta imperfecțiunile", s-a hotărât să rămână izolat în apartamentele sale private. Nu a ieșit niciodată de acolo[921]. Tatăl său nu ezita să meargă să-i facă inspecții, dar *incognito*, când parcurgea noaptea capitala[922], sau într-o trăsură închisă, când circula prin Imperiu – astfel că el a putut muri fără ca nimeni, în cortegiul său, să-și fi putut da seama[923].

Protejat prin retragerea sa ermetică de contagiunile care întinează, precum și de orice ocazie de a-și pierde energia, suveranul autocrat este, dacă pot spune astfel, ca un punct închegat al Universului învelit, în marele sân al Universului, de o serie de Universuri incluse unul în altul: acestea merg concentrându-se pe măsură ce-l înconjoară mai de aproape pe dominatorul universal. Palatul său este un microcosmos în care arta arhitecților, reprezentând la scară redusă, magnific realizată, Calea Lactee și podul triumfal care o traversează, a pus la îndemâna stăpânului lumii energia cerească de care el trebuie să fie impregnat[924]. Carul imperial, haina imperială sunt, și ele, făcute din esența lumii. Lada pătrată a carului reprezintă Pământul însuși, baldachinul său circular echivalează Cerului, cele mai puternice constelații

sunt prezente în emblemele drapelelor și, datorită alegerii însemnelor (soare, lună, constelație, fulger etc.) care-i figurează pe haine, Omul Unic se află în contact direct cu forțele binefăcătoare cele mai eficace.

Împăratul Wu nu s-a supus la izolare cu voința încordată a suveranilor Qin, dar a cheltuit din abundență pentru a face din palatul său o concentrație splendidă a Universului[925]. Toate animalele din aer, apă și de pe pământ se înghesuiau în heleșteiele și parcurile sale; nici o esență nu lipsea din grădina sa botanică; valurile lacurilor sale se spărgeau de pământuri îndepărtate unde erau recunoscute Insulele misterioase ale Nemuritorilor; cățărați pe coloane înalte, spiriduși de bronz culegeau pentru el roua cea mai curată, acolo unde praful lumii nu putea ajunge. El însuși putea, de-a lungul unui drum dublu în spirală, să urce în vârful unui turn de unde, cu privirea pierzându-i-se în imensitatea chiar de dincolo de Cer, domina întregul Univers. Prestigiul armelor sale îi permisese să obțină Calul ceresc cu spumă stacojie[926]; sub atracția sa, venise să i se alăture un stol de șase gâște, toate roșii[927]. Totul îndreptățea așteptarea sosirii apropiate a Dragonului, care avea să-l ducă, dincolo de Kun Lun, pe Împărat la Cer[928]. Nu mai conta faptul că tripozii sacri ai Fiului Cerului, dispăruți, nu au putut fi scoși din râu, unde deveniseră invizibili; deja, făcând cunoscută gloria Împăratului Wu, un tripod magic ieșise pentru el din străfundurile pământului, în timp ce deasupra, în cer, un nor galben forma un baldachin[929]. Ca și Huang-di, Suveranul galben care, după ce „a găsit tulpinile magice de coada-șoricelului ale tripodului prețios“, a văzut venind la el un Dragon cu barba atârnândă pe care, împreună cu femeile și cu fidelii săi (șaptezeci de persoane), a fost răpit la ceruri, Împăratul era gata pentru apoteoză și chiar o concepea cu ascetismul care se cuvenea unui autocrat : „Ha! Dacă pot deveni cu adevărat asemănător lui Huang-di, a-mi părăsi soțiile și copiii ar fi pentru mine mai ușor decât a-mi părăsi încălțările!“[930].

Nici o renunțare nu i se pare prea grea celui care dorește puterea pură. Împăratul și-a cheltuit averile pentru ca magicianul Shao-wang, pe care-l trata nu ca supus, ci ca musafir, să poată construi care încorporând emanații victorioase ce să îndepărteze duhurile rele și terase pe care se putea locui în mijlocul tuturor puterilor divine reprezentate în pictură, precum Pământul și

Cerul[931]. S-a abținut să bea și să mănânce, a trăit după toate principiile purificării pentru a se putea prezenta, în calitate de oaspete, în palatul Longevității. Acolo, vrăjitoarea Prințesei Spiritelor îi atrăgea pe zei, a căror sosire provoca un vânt înspăimântător și ale căror vorbe erau înregistrate pentru a constitui culegerea de „Legi scrise“[932]. El și-a căsătorit fiica mai mare, ce avea o zestre de zece mii de livre de aur, cu magul Luan-da, care era eunuc; i-a trimis, printr-un mesager acoperit cu pene, un sigiliu de jad pe care magul, îmbrăcat la rândul său cu pene, l-a primit, în postura unui stăpân, în picioare pe un așternut de ierburi purificatoare. Acest sigiliu purta titlul de „Stăpân al Căii celeste“, căci Împăratul spera ca eunucul să-l introducă la zeii din Cer[933]. Shi Huang-di trimisese cu sutele, în Marea Orientală, ca tribut adus Nemuritorilor, perechi de fete și băieți virgini; la fel Împăratul Wu, care s-a străduit și el, „privind în depărtări“, să atingă Insulele Preafericite și Munții Sfinți[934], punând să danseze în înaltul unei terase „comunicând cu Cerul“ perechi de adolescenți care trebuiau să-i seducă pe zei, în timp ce făclii îndreptate către cer figurau o ploaie de stele[935]. Tocmai datorită acestor fapte a izbutit el să facă să apară comete faste și stele mari ca niște dovleci[936]. De aceea, invocatorii săi, când făceau sacrificii pentru *Tai yi* (Unitatea supremă), puteau proclama: „Steaua Virtuții își împrăștie departe strălucirea!... Steaua Longevității... ne luminează cu strălucirea ei profundă!“[937]. Și, într-adevăr, în 109 [în vreme ce Primul Împărat nu reușise niciodată să obțină acea ciupercă ramificată (planta *zhe*) din care se putea extrage Drogul miraculos[938], și pe care el însuși, până atunci, o căutase în zadar prin intermediul a zece mii de magicieni][939], chiar în incinta palatului Împăratului Wu și tocmai în sala în care el practica purificările – în timp ce în turnul care comunica cu cele nouă etaje ale Cerului o lumină divină a apărut – această ciupercă, întruchipare a atotputerniciei nemuritoare, se ivi în mod spontan și în toată perfecțiunea sa, căci avea exact nouă tulpini[940]. Dar, cum orice fericire trebuie plătită, Împăratul, imediat ce, datorită artei lor, a înaintat pe calea Spiritelor, i-a sacrificat pe profesorii săi de nemurire, trimițându-i succesiv la moarte pe Shao-wang, pe care odinioară îl numise mareșal al Savantei Perfecțiuni, și pe Luan-da, ginerele său, promovat la început mareșal al celor Cinci Avantaje[941].

Soarta magului favorit diferă de soarta celui mai apropiat vasal doar prin aceea că scadențele sale depind nu de datele rituale, ci de bunul plac al Stăpânului. Numai că, înainte de a deveni emisarul asupra căruia sunt deturnate toate riscurile de necazuri, un creator de nemurire știe să facă să se abată asupra persoanei imperiale favoruri mult mai splendide și mai intime decât cele pe care un conducător le poate dobândi prezidând în fruntea vasalilor săi cultul tradițional. Datorită rețetelor acestor magi, Împăratul capătă figură de spirit, adică realizează în el la maximum toate posibilitățile permise unei ființe. El devine Omul mare, acel *da ren* a cărui viață, în orice moment, este o apoteoză[942]. Substanța sa, rafinată prin antrenarea în practicile de viață lungă, se eterizează până într-acolo încât îi este permis, utilizând toate resursele levitației, să circule nu pe drumurile oamenilor și pe căile Locurilor sfinte, ci în lumea reală a Spiritelor: acolo, el face plimbări lungi (*yuan you*), chemându-i lângă el pe contele Vântului, pe stăpânul Ploii, pe seniorul Tunetului, pe zeul Fluviului, pe toți asceții beatificați cu care zburdă chiar la izvoarele vieții, în acel Fluviu care este Calea Lactee, frecventându-le, împreună cu Xi-wang-mu (Căpcăuna Morții, Patroana Nemuririi) pe toate Zânele neprihănite (*yu-nu*), și ciocănind, ori de câte ori are chef, chiar la ușa Suveranului din Înalturi. Ar fi indiscret din partea noastră să ne întrebăm dacă Împărații au gustat, ca asceții, din beția zbenguielilor magice altfel decât ascultându-le cântate de către poeții însărcinați cu cantatele oficiale sau văzându-le reprezentate în acele apoteoze de operă în care figura un întreg alai de jongleri și balerine. Esențial este să notăm că, alimentată de visuri mistice și glorificată de artă, puterea atribuită Împăratului autocrat este identică puterii de joc pe care ascetul caută s-o obțină. Shi Huang-di voia să fie asemănător Oamenilor Adevărați care „intră în apă fără a se uda, în foc fără a se arde și care pot urca deasupra norilor și a cețurilor"[943]: acesta este într-adevăr programul inițial, acestea sunt primele încercări ale puterii pe care le propune asceza daoistă, moștenitoarea unui antic șamanism. Marele scop este de „a deveni etern ca și Cerul și Pământul"[944]. El este atins de îndată ce ascetul simte că și-a identificat voința cu ordinea Universului. Ascetul se bucură atunci de o putere totală, necondiționată, care nu are alt principiu decât propria sa voință și care i-ar permite, de exemplu, dacă ar

dori-o, să intervertească, după bunul său plac, ordinea anotimpurilor[945]. Dar suveranul, ca și ascetul, nu este stăpânul Universului decât pentru că rămâne stăpân pe el însuși. Nu poate avea capricii, dacă vrea să rămână o putere pură.

Domnește deci fără intervenție arbitrară; guvernează fără imixtiune administrativă, nesinchisindu-se de ce se întâmplă – ceea ce nu înseamnă că nu comandă. Comandă, din contra, totul și în cel mai mic detaliu, dar fără a-și uza vreodată puterea prin vreun act particular. Atât timp cât voința sa este în acord cu ordinea universală, acțiunile tuturor ființelor, prin efectul imediat al unui ascendent irezistibil, se potrivesc de la sine, ca și jocurile unui vis, cu cele mai mici mișcări ale dorinței sale profunde. El nu se face ascultat prin intermediul subalternilor sau prin efectul regulamentelor. Este de ajuns ca el să fie un Om mare, un Om adevărat: puterea care se află în el, concentrată, în stare pură, determină, ca printr-un curent subtil de inducție, o convergență unanimă a dorințelor și a acțiunilor. Voința imperială subîntinde întregul Imperiu, iar Imperiul și lumea nu există decât pentru a povesti gloria Autocratului.

III. Doctrina constituțională

Ca Fiu al Cerului, Împăratul este investit cu un Prestigiu care, când își exercită puterea, comportă un element de slăbiciune. Cultul tradițional ni-l înfățișează ca pe un delegat uman al Cerului, dar în toate ceremoniile în care trebuie să-și reînnoiască acest Prestigiu, trebuie în egală măsură, în comuniune fiind cu fidelii săi, să-l împartă cu ei. Suzeran aflat în fruntea unei ierarhii, el are posibilitatea de a-și răspândi autoritatea, dar cu condiția periculoasă de a-și delega principiul însuși al puterii sale, căci orice *imperium*, chiar și delegat, rămâne întreg. De acum înainte, poate exista o ierarhie (mai mult sau mai puțin mobilă), dar nu o administrație, nici un Stat. Invers, Autocratul face cu adevărat figură de Suveran, căci, prin puterea magiei și a misticii, el se află identificat sau mai degrabă substituit Suveranului Ceresc, în așa măsură încât acesta nu este nimic mai mult decât o proiecție în lumea ideală a stăpânului real al Universului. Autoritatea cu care Suveranul se află astfel investit, dacă nu mai constituie subiectul nici celei mai

mici diminuări, devine, în schimb, intransmisibilă, căci ea este în același timp și strict personală și de ordin total. Nimic nu-l mai leagă pe Împărat nici de supușii săi, nici de domeniul său. Totul este praf și pulbere în fața Maiestății sale. Dar, dacă de aici înainte nici un vasal nu poate deține o autoritate susceptibilă să se opună autorității sale, orice conducător norocos al unei secte mistice poate deveni egalul său. Peste Imperiu se află Autocratul. Nu există loc pentru o administrație de Stat. Nu există Stat.

Pe vremea Tiranilor, legiștii, utilizând noțiunea de Maiestate, dar denaturând doctrina mistică, au încercat să instaureze o anumită idee de Stat. În atribuțiile Suzeranului, conducător atât pe vremea războaielor cât și în vreme de pace, era inclusă și o vagă putere judecătorească. Pe de altă parte, în regiunile noi dobândite prin izbânda asupra barbarilor și a naturii, regiuni care erau în afara obiceiurilor feudale și formau un domeniu privat, Tiranii, impunând după bunul lor plac reglementări, căpătau figură de legislatori. Juriștii pe care ei îi foloseau, justificând bunul plac al cuceritorului prin calitatea sa de civilizator, au elaborat o teorie asupra Prințului, conceput nu ca păstrătorul drepturilor cutumiare a căror respectare menține pacea, ci ca liberul autor al Legilor care creează din nimic civilizația[946]. În lumea în care trăiau legiștii și în care domnea, împreună cu spiritul militar, gustul pentru nou, autoritatea princiară a părut să se exprime, înainte de toate, prin promulgarea unui cod penal, ideea de lege opunându-se strict ideii de obicei și aliindu-se credinței că civilizația se impune prin forță. Codul a fost considerat ca baza unei organizări administrative al cărei prim obiect era redresarea moravurilor cu ajutorul pedepselor. Legiștii, atunci când, pentru a fixa îndatoririle, împărțeau pedepsele, credeau că reprimă un atentat la acea funcție civilizatorie care, în concepția lor, constituia Maiestatea Prințului.

Acesta a fost și spiritul în care Primul Împărat a administrat Imperiul. El a fost considerat tiran deopotrivă pentru că voia „să oprime poporul“ cu ajutorul magiei și pentru că aplica principiile legiștilor, primii servitori ai drepturilor Statului. În majoritatea inscripțiilor sale, Shi Huang-di se laudă că a reformat moravurile cu ajutorul Legilor: „...exercitându-și cu vigilență autoritatea – el a făcut și impus legi clare; – supușii săi, sub el, se perfecționează și devin mai buni (219).“ „El a corectat și ameliorat moravurile

străine... – a înlăturat greșeala; a fixat ceea ce trebuia făcut (219).“ „Înțeleptul din Qin, luând guvernarea în mâinile sale – a fost primul care a stabilit pedepsele și numele; – ...Fiecare lucru are un nume care i se potrivește... – Marea sa guvernare a purificat moravurile... – Toți se conformează măsurilor și principiilor sale... Oamenilor le place o regulă uniformă; – ei se felicită că păstrează pacea universală. – Posteritatea va primi cu respect legile sale! (211)“[947].

Dinastia Han, după ruinarea dinastiei Qin, s-a folosit la fel de mult ca și ea de juriști, dar a avut grijă să repudieze teoriile acestora. „Atunci când cei din familia Han au fost învingători, au suprimat guvernarea crudă a familiei Qin. Au restrâns legile și rânduielile. Și-au revărsat asupra tuturor binefacerile și compasiunea“[948]. Unul dintre primele decrete ale Împăratului Wen (179) admite utilitatea legilor, dar le atribuie un dublu obiect: ele au, desigur, drept scop „reprimarea celor răi“, dar trebuie în același timp să-i „încurajeze pe cei buni“. La puțin timp după aceea (178), încetând să mai menționeze sancțiunile negative, Împăratul declară că Cerul îi stabilește pe Prinți „în favoarea Poporului“ și „pentru ca ei să-l hrănească și să-l guverneze“[949]. Această inversare a doctrinei guvernamentale confirmă eșecul teoriei legiștilor și arată cauzele acestui eșec. Confundând practica administrativă cu o simplă căutare a cazurilor de maiestate, ei și-au sprijinit legea pe arbitrariul despotului. Or, nici prestigiul Fiului Cerului, care presupune respectarea practicilor cutumiare, nici maiestatea Autocratului, care exclude orice posibilitate de capriciu, nu se puteau acomoda cu o teorie a bunului plac. Dinastia Han a fost deci obligată să caute în afara unei idei asupra Statului identificat cu voința atotputernică a unui despot o justificare a imixtiunii pe care o presupune și cea mai redusă dintre tehnicile administrative.

O teorie sincretică (care a fost cu deosebire opera învățaților) i-a scos din încurcătură. Ea admitea, ca principiu fundamental, că acțiunea Cerului și cea a Împăratului se exercitau în paralel, și amândouă într-o manieră binevoitoare, asupra poporului, prima menținând ordinea lumii, a doua menținând ordinea societății. În această concepție, ideea Maiestății proprii Suveranului nu este absentă, ci transpusă: ea trece din planul mistic în planul moral. Depozitar al tuturor energiilor morale (și nu mistice), Împăratul determină (tot printr-un efect imediat datorat unui ascendent

irezistibil) o bună conduită universală, cu care buna ordine fizică este strâns solidară[950]. În acest soi de colegiu guvernamental format de Împărat și de Cer, acesta din urmă nu are decât un rol subordonat. Maiestatea imperială rămâne în fapt puterea primă. Se admitea, cel mult, pentru a salva, în retorica constituțională, demnitatea religioasă a Cerului, că o calamitate în natură era un fel de „repros" exprimat de divinitatea supremă. Dar, în fapt, ordinea Universului nu putea fi nicicum tulburată, iar Cerul rămânea pasiv atât timp cât Suveranul era în măsură să facă să domnească ordinea morală: iată câte elemente mistice mai rămân într-o concepție care se prezintă sub aspectul unei teorii de pură morală.

Împăratul, ocupând „un post de încredere deasupra mulțimii poporului și deasupra prinților și regilor", trebuie să fie virtuos, altfel administrația sa nu este nici echitabilă, nici binefăcătoare. El este responsabil de fericirea supușilor săi și, în principiu, este singurul responsabil. Maiestatea Împăratului este limitată din clipa în care se evită considerarea ei sub aspectul unei maiestăți de esență mistică și ca urmare necondiționate, și de îndată ce este identificată cu un focar de iradiere morală. Ea nu justifică, bineînțeles, nici o dominare despotică, nici chiar o utilizare a puterii în scopuri personale. Împăratul Wu rămânea dominat de ambiție mistică atunci când s-a folosit de sacrificiul *fong* pentru a formula o rugăciune de atotputernicie. Această rugăciune era secretă, adică esențialmente personală (*si*). Se crede că Împăratul a cerut puterea deplină a Nemuritorilor și că, dacă secundul său a murit la puțin timp după sacrificiu, este pentru că suveranul se pricepuse să treacă asupra lui calamitățile care amenințau propria-i persoană. Dar cei din familia Tang (725 e.n.) nu au mai vrut ca rugăciunea sacrificiului *fong* să aibă ceva secret; ceremonia a fost îndeplinită „în întregime cu scopul de a implora fericirea pentru mulțimea poporului"[951]. Și deja Împăratul Wen (167 î.e.n.) decretase principiul: „După ceea ce știu eu despre Calea Cerească (*Tian dao*), calamitățile își au izvorul în acțiunile rele, iar fericirea vine ca urmare a virtuții. Greșelile tuturor ofițerilor își au pesemne originea în mine însumi. Or, ofițerii însărcinați cu rugăciunile secrete transferă calamitățile asupra inferiorilor: aceasta înseamnă a face cunoscut faptul că eu nu am nici o virtute"[952]. De aceea, el a suprimat funcția de invocator secret. Vom nota totuși că a folosit în 178 o formulă mai suplă: „Când

rânduiala Imperiului este tulburată, (aceasta ține) numai de mine, Omul Unic, și *poate de cele două sau trei persoane care țin în mână administrația și sunt ca picioarele și brațele mele*“[953]. În practica vremurilor feudale, datorită faptului că miniștrii sunt picioarele și brațele prințului și pentru că, asemeni unui grup de frați, formează un singur corp cu stăpânul lor, ei pot să-i fie substituiți pentru a alunga necazurile. Împăratul Wen rezerva deci posibilitatea unui transfer ispășitor, dar înțelegea să limiteze aplicarea penalităților numai la marii șefi ai Administrației imperiale. Totuși, chiar pentru înalții funcționari, principiul admis a fost astfel elaborat încât condamnările penale, după ce au constituit pentru Împărat ocazia de a-și mărturisi lipsa de virtute, trebuiau să fie șterse printr-o iertare, în care ieșea la lumină, în toată maiestatea ei, binefacerea imperială[954]. Un sistem de promovări și de amnistii periodice a înlocuit deci sistemul represiv adoptat de dinastia Qin. Amnistiile erau însoțite de acordarea capilor de familie a unei trepte de avansare pe scara ierarhică, mamele de familie primind, la rândul lor, un cadou substanțial în vin și carne de vacă[955]. În teoria, care devine constituțională, a guvernării prin binefacere, Împăratul își exercită puterea prezentând-o ca fiind un izvor universal de reconfort și de înnobilare.

Organizarea administrativă se sprijină pe același principiu. În decretul din 178, imediat după ce a înlăturat nenorocirea unei eclipse de soare umilindu-se și mărturisindu-și lipsa de virtute, Împăratul Wen le-a poruncit tuturor „să se gândească la greșelile pe care le-a putut comite, la imperfecțiunea cunoașterii sale, a vederilor sale, a gândurilor sale“ și „să i le declare deschis“[956]. În același an, proclamând din nou valoarea dreptului de critică, el abrogă o lege ce pedepsea „cuvintele nechibzuite“. A autoriza critica liberă înseamnă a evita ca „oamenii din popor să rostească ocări la adresa Împăratului și să se unească între ei prin conjurații“. În afara acestui rezultat esențial, dar negativ, suveranul caută, „permițând fiecăruia să-și dezvăluie sentimentele cele mai ascunse“, să-i facă să vină la el, din cele mai îndepărtate colțuri ale Imperiului, pe „oamenii de înaltă virtute“, adică pe funcționarii care practicau morala sincerității. „Recomandați-mi-i pe (oamenii) înțelepți și buni, drepți și corecți, capabili să vorbească cu integritate și să meargă până la capăt cu criticile“[957]. La fel ca și vasalul, funcționarul este mai degrabă un consilier decât un

agent de execuție. Principala funcție a Împăratului și, sub el, a tuturor auxiliarilor săi, este de a trezi vocații de consilieri integri (am văzut că legiștii și agenții fiscali și-au făcut meseria primind onorabila denumire de informatori integri)[958]. Corpul de funcționari este conceput ca reprezentând conștiința Imperiului. El este, exact, conștiința propagată a Împăratului. El valorează, din punct de vedere moral, ceea ce valorează Omul Unic, cantitatea de sinceritate ce poate fi găsită în țară dând greutatea sincerității imperiale. Eficiența pe care suveranul o deține din Maiestatea sa prezentată sub forma unei energii moralizatoare pătrunde în popor după ce a ameliorat un corp de administratori pe care îi recrutează printr-un simplu efect de atracție.

De aici înainte, funcția administrativă și funcția suverană însăși par a se reduce la o operă de învățare. Virtutea imperială păstrează, în esența sa, valoarea unei puteri de edificare, și se vădește, câteodată, că suveranul purcede la o operă de edificare după modelul unui ascet. Îl putem auzi, de exemplu, pe Împăratul Wen (162) strigând : „Mă scol o dată cu zorile! Nu mă culc decât noaptea târziu! Îmi consacru toate forțele Imperiului! Mă chinuiesc, sufăr pentru mulțimea poporului!“[959]. Dar aceste strigăte ispășitoare el le scoate în Consiliu și le publică prin decret, în timp ce penitența imperială, dacă ar continua să semene cu cea a unui ascet, ar trebui, pentru a fi cât mai eficace, să rămână tăcută. Și aceasta pentru că, sub influența literaților, moștenitori ai tradițiilor feudale (chiar și atunci când utilizează tradiția mistică), opera de edificare se transformă în operă pur educativă. Împăratul nu mai este un maestru care transmută lucrurile și ființele, fără a comunica nimic din rețeta sa miraculoasă. La fel ca și consilierii săi de Stat, care caută să-i înlăture de la Curtea imperială pe favoriții sfaturilor secrete, el capătă rolul unui profesor predicator[960]. Predica imperială înlocuiește, având aceeași eficacitate, rețeta mistică. Nu mai este cazul să se acorde Statului un rol de comandă sau să se conceapă puterea princiară ca o putere coercitivă. Împăratul, pe cât îi este posibil, se abține să facă legi. El se străduiește, prin decrete de bunăvoință, să abolească prescripțiile legale, sau suprimă efectele legilor prin frecvente amnistii. În loc să reglementeze, el educă, iar funcționarii săi îndeamnă, în loc să comande. Administrația întreagă se ascunde sub aparența unui colegiu de dascăli. Se ferește de cea mai mică aparență de con-

strângere. Pare că așteaptă totul numai de la efectele unei discipline înnobilante. Își propune ca unic obiect promovarea tuturor supușilor Împăratului la demnitatea de oameni educați (*jun-zi*), care era altădată numai privilegiul nobililor. Un senior sau un suzeran îi învățau pe fidelii lor imediați arta de a trăi în mod nobil. Fiul Cerului capătă figură de Suveran de îndată ce-și stabilește drept scop înnobilarea întregului popor cu ajutorul unei propagande moralizatoare – adică de îndată ce asimilează rolul administrației cu răspândirea unui vechi ideal de cultură și conferă Statului, ca primă funcție, îndeplinirea unei opere de civilizare, înțelese într-un sens eminamente moral.

CAPITOLUL II
Transformările societății

În preajma erei creștine, societatea chineză a suferit o remaniere profundă. Distincția între nobili și nenobili, oameni de bine și oameni de nimic, își pierde orice importanță. Opoziția dintre bogați și săraci devine marele principiu de clasament. – Epoca Tiraniilor trece drept o epocă de lux: a fost cel puțin marea epocă a declamațiilor împotriva luxului. Chiar acestea din urmă și asprimea accentului lor scot la iveală gravitatea crizei traversate de societatea chineză. Despre această criză, puține mărturii ne-au rămas: ele nu-i semnalează nici cauzele, nici rezultatele. Dar amploarea acestora din urmă izbucnește încă din vremea Împăratului Wu, și se pare că din timpul acestei domnii criza a început să se acutizeze. Se pot degaja marile linii ale mișcării, pornind de la măsurile mai mult sau mai puțin abile care au încercat s-o oprească. Efectele și punctul de plecare pot fi chiar ghicite. Se pare că această criză a avut drept origine: mai întâi, ruina vechii nobilimi, decimate de războaiele Regatelor combatante; apoi (și mai ales) lucrările de colonizare și de amenajare a solului, începute de Tirani, continuate, cu mijloace sporite, de Împărați. Punerea în valoare a țării a făcut să apară, o dată cu surse noi de îmbogățire și un gust nou pentru averi, oameni noi, a căror influență la Curte și în orașe a răpit orice autoritate ultimilor reprezentanți ai vechii nobilimi. Astfel, s-a creat un mediu favorabil unei reforme a moravurilor.

I. Curtea și nobilimea imperială

Tiranii și Împărații trăiesc în mijlocul unei Curți numeroase, care nu s-ar fi putut menține în umilele târguri în care marii

seniori și suzeranii de odinioară își plasau capitalele. Orașele feudale erau restrânse și slab populate: păreau nemăsurate când circumferința meterezelor atingea 3 000 de picioare (un kilometru și jumătate)[961]. Regii Zhou care, în 256, domneau peste o populație de 30 000 de supuși, au trebuit s-o așeze în 36 de orașe[962], ceea ce nu împiedică scrierea *Zhou li* să le atribuie o administrație compusă din șase servicii ministeriale – din care unul singur (primul: care nu-i cuprindea decât pe oamenii palatului, dar nu pe toți) numără mai mult de 3 000 de oficii. Toate aceste servicii nu ar fi putut fi exercitate cu ușurință decât într-o capitală grandioasă, așa cum a fost aceea a lui Qin Shi Huang-di. Într-adevăr, Primul Împărat a putut să strămute, în orașul său din Xian-yang, un număr de 120 000 de familii, toți oamenii puternici și bogați ai Imperiului[963]. În felul acesta, el a putut să-l umple cu locuitori. Pe de altă parte, ori de câte ori distrugea câte o seniorie, el lua planurile palatului acesteia și punea să fie reconstruit în capitală, pentru a putea găzdui în el femeile și bijuteriile luate de la cel învins. Se vede astfel cum Orașul imperial reprezintă, și altminteri decât în sens mistic, o concentrare a Imperiului. El îi cuprinde pe ostaticii luați din întreaga Chină și principiile de influență valabile pentru fiecare provincie. Cei din dinastia Han au adoptat uzanțele familiei Qin, vag atenuate de o măsură a Împăratului Wen (179): acesta îi autoriza pe unii dintre seniorii privilegiați sau pe urmașii lor ereditari să meargă să trăiască în ținutul lor. Se temea ca noua capitală să nu piară din cauza supraaglomerării „Astăzi seniorii locuiesc, în majoritatea lor, la Chang-an; pământurile lor sunt departe; ofițerii și soldații lor nu-i pot aproviziona decât cu prețul a multe cheltuieli și eforturi“[964]. Capitala se îmbogățea cu resturile întregului Imperiu, în timp ce nobilimea teritorială, supravegheată și subjugată, se transformă în nobilime de Curte.

Nobilii reținuți la Curte nu obțineau aici decât însărcinări onorifice. Toate posturile active erau încredințate oamenilor noi. În timpul domniei Împăratului Wu, acesta a fost un principiu urmat cu strictețe. Gong-suan Hong, care a devenit mare consilier, a debutat ca temnicer și a fost chiar și porcar; Zhu Fu-yen și-a început viața ca vagabond, iar Ni Kuan ca rândaș: au făcut amândoi parte din anturajul imediat al Împăratului. Tot așa, Jin Mi-di, care avea să fie numit regent al Imperiului, fusese un prizonier care servise, la început, ca rândaș la cai[965]. Lucru și mai grav: „Vitejia războinică“ a fost suficientă pentru „a permite accesul la

funcții" și „a căpătat un loc exagerat"[966]. Puteai deveni marchiz dacă erai un bun soldat: așa a fost cazul lui Hu Qiu-ping. Cât despre unchiul său, Wei Ceng, care s-a ridicat la rangul de general șef, el era un bastard care, în tinerețe, fusese tratat de sclav de către frații săi vitregi și pus să păzească oile[967]. Puteai deci să ajungi la cele mai înalte grade după ce vei fi plecat de la nimic și vei fi practicat orice meserie. Succesele „oamenilor ale căror mijloace de existență erau incerte și ale căror meserii nu erau decât provizorii" îi scandalizau pe admiratorii vremurilor vechi, partizani ai ierarhiilor stabile, în care totul era ereditar: atât demnitățile, cât și meseriile mărunte[968]. În acele timpuri fericite, „cei care aveau vreo slujbă o păstrau până ce fiii și nepoții lor deveneau adulți; cei care exercitau o funcție publică își trăgeau de la aceasta numele de familie și porecla; toți oamenii erau mulțumiți de soarta lor", pe care și-o știau fixată dinainte[969]. Dimpotrivă, în regimul adoptat de Imperiu, „principiile de promovare în slujbe s-au pervertit"[970]. „Poporul (oamenii de origine modestă) a putut fi recompensat pentru imposibilitatea de a ajunge să ocupe funcții publice" prin aceea că a putut să cumpere „titluri în ierarhia nobiliară" creată de dinastia Qin și păstrată de Han. „Cum căile de a parveni la unele funcții erau diverse și cum existau diferite moduri de a ajunge la acestea, locurile de funcționari și-au pierdut din valoare"[971]. Așa sunau lamentațiile conservatorului dezgustat care era Sima Qian. El se lăuda că se trăgea dintr-o familie străveche, posedând ereditar titlul de *si-ma* (general); îi succedase tatălui său în funcția de Mare Analist, care era una dintre primele demnități ale unei Curți feudale; dar, în timpul Împăratului Wu, acest tată era considerat „ca un fel de jucărioară". Suveranul „se amuza cu el" și îl trata ca pe „un cântăreț sau comediant"[972].

Nobilii decăzuți și oamenii noi se loveau unii de alții la Curte. Totul depindea aici nu de origine, ci de merit: și era distins pentru meritul său acela care îl dovedea făcând avere, indiferent de meseria pe care o practica. Deja „Împărăteasa Lu începuse să mai slăbească reglementările referitoare la negustori... dar, ca și în trecut, descendenții oamenilor din piețe nu puteau deveni funcționari"[973]. În timpul domniei Împăratului Wu, este limpede că bogăția devine semnul distinctiv al meritului. „Din acea vreme au apărut oamenii capabili să fructifice profiturile"[974]. Într-adevăr, Imperiul, o dată constituit, are mari nevoi bugetare, iar finanțele

devin principala preocupare a guvernării. În 120, tezaurul public a fost organizat; imediat după aceea, trei personaje au devenit înalți funcționari. „Dong-gua Xien-yang era un mare distilator (de sare) din regiunea Qi. Kong Jin era un mare topitor din Nan-yang. Amândoi ajunseseră la o avere de mai multe mii de livre de aur: de aceea, Zheng Dang-she (care era ministrul însărcinat cu economia națională, *da-ong*) i-a recomandat Împăratului. Sang Hong-yang era fiul unui prăvăliaș din Lo-yang. Cum el putea face repede socoteli cu capul, a devenit *she-zhong* la vârsta de treisprezece ani. Acești trei oameni, când discutau probleme financiare, despicau firul în patru“[975]. „Cei care odinioară fuseseră cei mai bogați fabricanți de sare și fierari au fost numiți funcționari. Cariera oficială a căpătat astfel noi elemente străine. Meritul (din naștere) nu a mai reprezentat criteriul de selecție, iar negustorii au fost în felul acesta numeroși în astfel de funcții“[976]. Sima Qian datează de pe vremea ducelui Huan din Qi, primul Hegemon, această nouă putere bazată pe avere care, după el, explică apariția regimului tiranic. „Din acel moment... s-au pus pe primul loc bogăția și posesia, iar pe ultimul loc, modestia și umilința“[977].

Spre deosebire de Curțile feudale, Curtea imperială nu mai este teatrul acelor turniruri de politețe în care se formează simțul măsurii. Aici domnesc fastul și ostentația. Toate femeile din capitală pot fi comparate cu prințesele din cele mai înalte case, toți bărbații cu ducii, marchizii sau cavalerii iluștri din legende. Grăbiți ca niște nori, înalții funcționari, provincialii celebri, negustorii îmbogățiți se amestecă cu ambasadorii trimiși de barbarii supuși[978]. Această mulțime somptuoasă este invitată la serbările pe care Împăratul le poate da în acel vast conservator care este palatul său. Eunucii săi comandă trupe de jongleri și de muzicieni. Haremul său cuprinde o întreagă populație de cântărețe și dansatoare: cele mai abile devin Împărătese sau favorite, așa cum au fost, în timpul Împăratului Wu, Împărăteasa Wei și acea *fu-ren* Li, prima iscusită în arta cântului, cealaltă expertă în dansuri. O vastă construcție, palatul Jia-yi, adăpostește o întreagă mașinărie de operă; aici s-au dat marile spectacole din care a luat naștere teatrul chinez[979]. Meșterii se pricepeau să facă aici să se vadă zăpada cum cade și norii cum se ridică, în timp ce vârtejurile furtunii, bubuitul tunetului, strălucirea fulgerului făceau să fie simțită foarte aproape puterea măreață a Cerului. Cortegii de

Nemuritori sau de Animale stranii defilau, alternând cu scamatorii care se cățărau cu prăjina sau ridicau greutăți. Jonglerii înghițeau săbii, scuipau foc, făceau să țâșnească apa din pământ trasând niște desene, se jucau cu șerpii, în timp ce femei cu mâneci largi, îmbrăcate în voaluri transparente și fardate, dansau cu mișcări lascive, iar în înaltul unui catarg, cățărați pe un scrânciob, echilibriști stăteau atârnați de picioare sau se învârteau la nesfârșit, aruncând săgeți în toate direcțiile Spațiului, către tibetani precum și în direcția acelor Xien-bi, peste tot unde trebuia să triumfe Maiestatea Împăratului. Vânătorile și partidele de pescuit erau, în egală măsură, prilejul unor gale triumfale. Acest trai pe picior mare, în serbări și cheltuieli nemăsurate, nu era rezervat numai suveranului. Mici prinți împroprietăriți aveau palate splendide ale căror tavane, ornate cu chesoane pătrate având în centru o proeminență rotundă, lăsau să atârne flori sculptate, lotuși și maci roșii. Grinzile erau ornate cu nori, acroterele erau surmontate de dragoni cizelați; Pasărea Roșie își deschidea aripile pe grinda de la lucarnă; Dragonul susținea cu încolăcirile sale grinda ușii; barbari cu capete mari, ale căror orbite sunt puternic adâncite, cască ochi imenși, asemeni unor vulturi, chirciți pe toate grinzile. Pe pereți, zeii munților și mărilor sunt zugrăviți în culoarea care le este specifică și, alături de ei, toată istoria lumii este reprezentată, de la separarea Cerului de Pământ[980]. „Aceia dintre membrii familiei imperiale care aveau apanaje, ducii de la palat, înalții demnitari, marii ofițeri și cei care erau sub ei se întreceau în fastul și risipa locuințelor lor, ale vilegiaturilor, echipajelor, hainelor, uzurpând privilegiile imperiale: nu mai exista nici o măsură"[981].

Poeții și moraliștii nu exagerează cu nimic atunci când arată că gustul pentru lux se răspândise în vremea dinastiei Han în întreaga societate chineză. Acest gust corespunde unei dezvoltări a meșteșugurilor de artă, pe care recente săpături japoneze ne permit să o apreciem. Aceste săpături fiind făcute în nordul Coreei, pe amplasamentul unui oraș prefectoral datând din vremea cuceririi ținutului de către Împăratul Wu, au permis exhumarea unui abundent material funerar[982]. Mai multe obiecte sunt datate din anii care se învecinează cu era creștină. Execuția lor este de un extrem rafinament. Piesele de lac și bijuteriile stau cu deosebire mărturie asupra unei tehnici remarcabile. Obiectele lăcuite, uneori

executate din lemn lăcuit, alteori din țesături acoperite cu lac, sunt deseori ornamentate cu garnituri din argint sau din aramă aurită și de obicei pictate cu pensula sau gravate fin. La anumite piese, deasupra unei foițe subțiri de aur, apar, trasate cu lac strălucitor, animale și păsări. Inscripțiile ne dau o idee asupra grijii acordate execuției; ele îi numesc pe meseriașii care au participat la aceasta: unul a pregătit lacul, altul a dat forma, un altul a executat marginile, altul desenele, altul a adăugat lacul roșu și, după ei, doi artiști au finisat și au încheiat lucrarea. O cutie mare, descoperită într-unul dintre aceste morminte, conținea o oglindă cu cordonul ei de mătase și, sub ea, ace de păr, un pieptene într-un sipet și niște cutiuțe ornamentate de pudră albă și roșie. Cea mai frumoasă descoperire a fost cea a unei catarame de centură: este din aur masiv, încastrată cu turcoaze și reprezintă doi dragoni care se înlănțuie; lucrătura sa în filigran ne arată măiestria bijutierilor. Urși din aramă aurită care serveau de picioare de masă, diverse statuete de animale și păsări din lut ars emailat atestă, în egală măsură, perfecțiunea pe care arta meșteșugărească a atins-o în vremea dinastiei Han. Faptul că artizanii erau specializați în cel mai înalt grad și lucrau sub conducerea funcționarilor în atelierele Statului nu este mai puțin demn de remarcat, iar mai semnificativă este abundența tezaurelor de artă acumulate într-un oraș de la extremitatea frontierei. Nu mai este vremea târgurilor feudale pe jumătate țărănești, izolate unele de altele de bariere de vamă. Bogăția și luxul circulă de-a lungul și de-a latul întregului Imperiu. Toate orașele administrative se străduiesc să urmeze gusturile de la Curte. Oamenii îmbogățiți care le populează, negustori sau meseriași, aspiră să ocupe un rang în nobilimea imperială.

În vremurile feudale, artizanii și negustorii trăiau în periferiile de la marginea orașului seniorial. Se pot totuși desluși câteva urme ale importanței lor crescânde. O veche tradiție afirmă că un târgoveț a cucerit încrederea Hegemonului Huan din Qi și a devenit ministrul său[983]. Exploatați cu duritate de nobili, artizanii nu se lasă mereu asupriți. În 471, în Wei, îi vedem revoltându-se împotriva prințului[984]. Totuși, se pare că aceste clase meșteșugărești nu au contat prea mult în Stat înainte de unificarea imperială. Măsurile și lucrările care au însoțit-o și, poate mai mult,

politica militară urmată de marii Împărați par să fi favorizat un brusc avânt al industriei și al comerțului.

Rațiunea de a fi a Imperiului a fost marea luptă purtată împotriva barbarilor. Pentru a o duce la bun sfârșit, trebuia să se dispună de o armată mobilă și bine aprovizionată. Se sfârșise cu înrolările feudale, în care, în câteva zile, pleca un număr mic de care. Forța armatei imperiale stă în cavaleria sa ușoară, capabilă să opereze mari raiduri în stepele întinse. Acești cavaleri au nevoie de o aprovizionare cu cai, arme, furaje, carne și grâne. Prima necesitate a Imperiului este de a facilita mobilizarea armatei sale. Acesta este principiul care a inspirat măsurile și lucrările din care a rezultat unificarea țării. Amenajarea terenurilor rămase necultivate a servit la apropierea dintre centrele de viață socială, care până atunci rămăseseră izolate; adoptarea unui sistem unic de scriere, de greutăți și de măsuri a avut același scop; marea operă a reprezentat-o construirea de drumuri și canale. Qin Shi Huang-di și Împăratul Wu și-au așezat capitala în centrul unei mari întretăieri de drumuri. Au putut atunci să-și aprovizioneze Curtea și Garda. Au mai putut să constituie un grânar central, ateliere și arsenale capabile să răspundă nevoilor armatelor operând la diverse frontiere. Obiectivul lor principal a fost, mai întâi, se pare, să mobilizeze producția de cereale. Astfel se explică, fără îndoială, măsurile legislative ale lui Qin suprimând vechiul sistem de arendă. Făcându-i pe țărani proprietari ai pământului, se spera creșterea randamentului său și, acordând libertate comerțului de cereale, se credea că se va sfârși cu vechea idee feudală conform căreia recolta nu trebuie să iasă în afara frontierelor: în felul acesta, putea fi crescută puterea grânarelor imperiale.

Toate aceste măsuri par să fi fost luate în folosul agriculturii, care este, după cum se declară neîncetat, singura profesiune onorabilă. „Ultima dintre profesii“, cea a artizanilor și prăvăliașilor, a fost prima care a profitat de asta. „Întregul ținut dintre mări a fost unificat; s-au deschis trecătorile și podurile; s-au ridicat interdicțiile care închideau munții și iazurile. De aceea, bogații negutători au parcurs întregul Imperiu: n-a mai existat nici un obiect de schimb care să nu meargă peste tot“[985]. Împărații au ajuns să favorizeze industria transporturilor și pe toți furnizorii armatei. De voie, de nevoie, au trebuit să țină seama de marile averi create în marile antreprize, fără de care proiectele lor

militare nu ar fi putut reuși. Atunci când, în timpul domniei Împăratului Wu, triburile Xiong-nu au atacat frontiera dinspre nord, stocurile locale au fost insuficiente pentru aprovizionarea coloniilor militare ce trebuiau întărite. A trebuit atunci „să se facă apel la oamenii din popor: s-au acordat ranguri în ierarhie acelora care puteau face transporturi și aduce cereale la frontieră. Le-a fost astfel posibil să ajungă până la gradul de *da shu zhang*"[986]. Era unul din cele mai înalte (al optsprezecelea); el suferea cel mai înalt rang din categoria înalților demnitari; deasupra lui nu mai erau decât diversele titluri de marchizi[987]. A mai fost nevoie de antreprenori de transporturi când s-au trimis imense mulțimi în pământurile colonizate. Unii dintre ei, spune Sima Qian, erau capabili să formeze „convoaie de mai multe sute de care"[988]. Istoricul notează faptul semnificativ că acești antreprenori erau, în același timp, bogați negustori. În același pasaj, el vorbește despre averile imense făcute de producătorii de sare și de meșterii fierari. Antreprizele de transport și de furnituri militare au antrenat formarea de capitaluri, care au fost folosite în comerț și industrie, dar care au ajutat, în egală măsură, la constituirea unor mari domenii de pământuri.

Salinele și fierăriile sunt principalele industrii: s-a văzut că producătorii de sare și cu fierarii au ajuns la cele mai înalte demnități de Stat. Turnătorii, cu deosebire turnătorii de fier, lucrau pentru armată. Tot rațiuni de ordin militar au făcut să prospere creșterea animalelor mari, a oilor și a cailor. Raidurile de cavalerie ușoară, în care se întâmpla să fie pierduți, într-o singură campanie, mai mult de 100 000 de cai, cereau o cantitate de animale de călărie pe care hergheliile imperiale nu o puteau furniza singure[989]. Aceste herghelii de Stat erau, într-adevăr, foarte importante. În anul 119, caii adunați din împrejurimile capitalei „erau în număr de mai multe miriade"[990]. Dar ei nu proveneau toți numai din crescătoriile imperiale, astfel că s-a avut grijă să se încurajeze creșterea privată a cailor[991]. În timp ce la începutul dinastiei Han înalții funcționari se lăsau purtați în care trase de boi[992], în timpul Împăratului Wu puteau fi văzuți cai „chiar și pe străduțele locuite de oameni de rând" și era considerat ca dezonorant să se încalece o iapă[993]. Creșterea oilor a căpătat o extindere asemănătoare, căci trebuia să se furnizeze carne armatei. Sima Qian notează cu indignare că, furnizându-se oi Statului, se

putea obține titlul de *lang*. În rest, averea unui mare crescător de oi, numit Bu-she, era semnificativă. Îndată ce i-a oferit Împăratului Wu jumătate din averea sa, el a primit, o dată cu titlul de *lang*, însărcinarea de a face să prospere stânele imperiale. După care a devenit prefect, apoi *yu-she-da-fu*: era una dintre cele mai înalte demnități ale Statului [994]. Se vede, astfel, cum creșterea animalelor în mari proporții, precum și industria și comerțul în stil mare, conduceau la onoruri.

Pentru creșterea animalelor, sunt necesare mari domenii, precum și o mână de lucru numeroasă pentru fabrici și transporturi. Or, măsurile destinate inițial creșterii randamentului pământurilor și mobilității cerealelor au avut drept consecință neașteptată favorizarea dezvoltării conjugate a latifundiilor și a sclavagiei. Pe vremea când țăranii erau simpli arendași, ei nu-și puteau vinde nici pământul, nici persoana. Imediat ce dinastia Qin a rupt legătura care-i ținea pe cultivatori de pământ, s-a întâmplat ca, pentru a putea duce la capăt opera marilor lucrări și pe cea a colonizărilor îndepărtate, să se recurgă în mod frecvent la corvezi care-i îndepărtau pe țărani de pământul lor natal[995]. Dezrădăcinați sau loviți de catastrofe – au existat (de exemplu în 113) perioade mari de foamete, în care au fost văzuți oameni devorându-se între ei – bieții oameni erau adesea obligați să-și vândă avutul, să se vândă pe ei înșiși și, mai ales, să-și vândă copiii. S-au văzut deci „câmpurile bogaților aliniindu-se cu sutele și cu miile, iar săracii nemaiavând nici măcar atât teren cât să înfigă un ac“[996]. Statul însuși, pentru a face rost de însoțitori și valeți pentru armată, avea nevoie de sclavi. El a găsit modalitatea de a-i avea din abundență, în calitate de sclavi pedepsiți penal, utilizând legile asupra monezilor, a căror aplicare a fost încredințată unor legiști nemiloși. Sima Qian afirmă că „aproape toată lumea din Imperiu începuse să bată monedă“. Le-a fost ușor inchizitorilor imperiali să condamne mai mult de un milion de persoane pe acest unic motiv (în 115)[997]. Acești nefericiți, după ce au fost amnistiați, au fost întrebuințați drept coloni sau valeți de armată. Dar mulțimea de sclavi ce era folosită la transporturile pe fluviu trebuia să fie fără încetare reînnoită[998]. Imperiul a recurs atunci la particulari și a consacrat sclavajul privat. În anul 128, li s-a oferit câte o demnitate acelor persoane care au consimțit să-și cedeze sclavii Statului[999]. Aceasta însemna recunoașterea valorii înnobilante a unui nou element de avere mobiliară.

Imperiul, tolerând sclavajul, ieșea în întâmpinarea crizei agrare care avea să răpună cele două dinastii Han și să conducă, în epoca celor Trei Regate, la o renaștere a feudalității. Încă de pe vremea domniei Împăratului Wu, se auzeau plângeri, în consiliile imperiale, „împotriva oamenilor bogați care, practicând acaparările, îi aserveau pe cei săraci". Era frecvent vorba „de asocieri ilegale", de „dominatori", „de oameni îndrăzneți care se adunau în bande și se impuneau prin violență în târguri și cătune"[1000]. Diverse expediente au fost puse în aplicare pentru a lupta împotriva jefuitorilor: urmăriri judiciare, confiscări de câmpuri și de sclavi în profitul Statului, instituiri de monopoluri destinate să facă concurență industriilor și comerțului private. O măsură luată în 119 arată că unii consilieri imperiali simțiseră gravitatea crizei și motivele sale profunde. A fost interzis negustorilor să-și plaseze averea în bunuri funciare fie direct, fie chiar prin intermediul altei persoane[1001]. Dar nimic nu putuse opri mișcarea începută, tot așa cum nimic nu a putut opri dezvoltarea averilor mobiliare. Qin Shi Huang-di, fără îndoială pentru a o împiedica, a emis o monedă greoaie, ca să fie incomodă de folosit[1002]. Împărații dinastiei Han au adoptat un sistem de monezi ușoare; frecvent, ei le-au variat tipul; au lansat un nou etalon; au permis, apoi au interzis baterea liberă a monedelor: se pare că au încercat totul ca să desconsidere valorile mobiliare și tezaurizarea lor. Au reușit numai să încurajeze stocarea mărfurilor și spiritul de speculă[1003]. După ce au căutat să le înfrângă rezistența negustorilor „jignindu-i și umilindu-i", „interzicându-le să se urce în car și să poarte haine de mătase", „covârșindu-i cu taxe și impozite"[1004], s-au văzut constrânși să recunoască importanța căpătată de bani. Rând pe rând, diferitele forme de bogății mobiliare au fost acceptate de ei cu titlu de contribuții care dau (ca și vechiul tribut agricol de cereale și mătase) dreptul de a intra în cariera oficială. Au izbutit astfel să resoarbă, în profitul tezaurului, o parte din averile pe cale să se formeze: în acest scop, ei au procedat la emiterea de titluri de noblețe pe care fiecare era silit să le dobândească, îndată ce trebuia să-și răscumpere dezonoarea care-l atingea pe orice om recent îmbogățit. Au autentificat astfel regruparea care-i punea în primul plan al societății pe bogații locuitori ai orașelor. I-au reținut în orașe chiar și pe aceia care reușiseră, printr-o persoană interpusă, să achiziționeze mari domenii. Marii proprietari de

pământuri au rămas atașați de mediile orășenești, în care se adună averea și se distribuie onorurile. Toți membrii noii nobilimi imperiale au fost oameni de la oraș, trăind alături de funcționarii prin intermediul cărora puteau învăța regulile de conduită ce se potriveau claselor oficiale.

II. Reforma moravurilor

Vechea nobilime, decimată, și-a pierdut orice prestigiu; diversele populații ale Chinei s-au trezit amestecate și răscolite de efectul lungilor războaie și al transmutărilor ordonate de marii Împărați; s-au ridicat orașe, centre de administrație și de comerț, bogate într-o activitate cu totul nouă; sunt populate cu oameni, soldați de ocazie, conducători fericiți ai unor industrii, pe care nimic nu-i leagă de tradițiile feudale: totuși, ceea ce pare să iasă din acest mediu nou este o morală arhaizantă. Nobilimea imperială se străduiește să imite regulile de comportare a nobilimii feudale, pe care vine s-o înlocuiască. Ruina acesteia din urmă a dus la răspândirea unui ideal de viață care înțelege să se inspire din tradițiile sale.

Răspândirea acestui ideal s-a datorat, în bună parte, presiunii oficiale. Dar aceasta s-a exercitat în feluri foarte diferite. – Qin Shi Huang-di, în inscripțiile sale, își atribuie gloria de a fi „purificat moravurile", „a fi corectat și ameliorat obiceiurile străine". Este vorba, în principal, despre obiceiurile sexuale. Primul Împărat se laudă de a fi restabilit, în forța sa antică, principiul separării sexelor, instituit la originea vremurilor de suveranii Fu-xi și Nu-gua. Stelele lui funerare proclamă că „el a separat în mod evident interiorul de exterior", și că, de atunci înainte, „bărbatul și femeia se conformează ritualurilor". „Bărbații se îndeletnicesc cu bucurie de cultivarea câmpurilor. – Femeile se ocupă cu grijă de lucrările lor. – Orice lucru are rangul său", căci Împăratul „a stabilit bariere între exterior și interior. – El a interzis și a suprimat dezmățul. – Bărbații și femeile se supun regulii și sunt integri"[1005]. Primul Împărat dorea să i se atribuie o glorie identică aceleia a fondatorului dinastiei Zhou. Regele Wen – printr-un efect imediat al virtuții sale (care i-a servit, mai întâi, să-și disciplineze propria soție) – obținuse ca, chiar și în ținuturile din Sud,

să fie practicată o perfectă castitate [1006]. Erudiții chinezi consideră că știu că Shi Huang-di se mândrea, de asemenea, de a fi restabilit bunele obiceiuri în regiunea meridională Yue, pe care a alipit-o la China: acolo fusese uitată morala regelui Wen încă din vremurile lui Gou-jian, căci acest potentat, se pare, adoptase o politică a natalității puțin conformă cu tradițiile sănătoase[1007]. Dar ceea ce ni se spune dovedește pur și simplu că poporul din Yue își păstra obiceiurile caracteristice unei organizări de familie indivize: femeile în vârstă se căsătoreau cu tineri, iar bătrânii își luau ca soții fete tinere. Astfel de uzanțe, s-a văzut, mai subzistau chiar și în clasele nobile ale societății feudale. Gou-jian interzicându-le, cu scopul de a obține cu niște perechi mai potrivite menajuri mai prolifice, nu a întreprins nimic împotriva separării rituale a sexelor: el a ajutat mișcarea care a făcut ca familia patriarhală să iasă din familia indiviză. Qin Shi Huang-di a lucrat în același sens. El acordă, într-adevăr, regulii de separare a sexelor o valoare favorabilă dezvoltării autorității maritale și paterne. El voia să se opună instabilității conjugale: „Dacă o femeie fuge pentru a se duce să se căsătorească (cu un alt soț) – copiii nu mai au mamă!" A condamnat deci cu severitate adulterul. „Dacă un bărbat se duce într-o casă care nu este a sa ca să se comporte acolo ca un desfrânat – acela care-l omoară nu este vinovat!" El interzice căsătoria văduvelor (cel puțin a văduvelor cu copii) ca fiind o infidelitate față de datoria de supunere conjugală. „Dacă o femeie are copii și se recăsătorește – ea nu se mai supune mortului și nu mai este castă!"[1008]. În sfârșit – și acest ultim fapt arată limpede sensul reformei moravurilor încercate de Primul Împărat – el i-a încorporat în marile bande, folosite pentru cucerirea regiunii Guang-dong (214), laolaltă cu vagabonzii și prăvăliașii, pe toți soții-gineri[1009]. Nu a reușit să distrugă obiceiul și au existat mereu, în mediile țărănești, fii care au părăsit casa părintească pentru a merge să-și câștige existența muncind în profitul părinților femeilor lor. Dar Qin Shi Huang-di, după cum o dovedește decizia sa brutală, înțelegea ca, în toate clasele societății, autoritatea tatălui să devină singura bază a ordinii domestice.

Provenit dintr-o descendență nobilă, era normal ca Primul Împărat să încerce să impună întregului său popor regulile moravurilor patriarhale specifice nobilimii. Dinastia Han, ieșită din popor, s-a arătat mai puțin decisă. În rest, nu-i plăcea nici să

scoată legi, nici să aplice pedepse. Reprezentanții acestei dinastii au intervenit prea puțin în fixarea dreptului domestic, afară, poate, în ce privește diminuarea rigorilor solidarității pasive care-i unea pe membrii aceleiași familii. Printr-un decret renumit (dar care a rămas o manifestare fără efect)[1010], Împăratul Wen (179) a abolit regula „înrudirii debitoare". Astfel, a interzis să fie incriminați, prin simplul fapt că sunt rude, tatăl, mama, soția, copiii și frații de sânge cu vinovatul. Responsabilitatea colectivă a rudelor din trei generații consecutive (*san zu*) a fost menținută cu grijă de către legiștii dinastiei Qin: ea era contrapartea acelei „solidarități de inimă" care dădea forța comunității fraterne. În edictul Împăratului Wen trebuie, fără îndoială, să vedem indiciul că familia începe să se restrângă și să tindă să se sprijine mai mult pe raporturile dintre tată și fiu decât pe proximitatea colaterală. Această evoluție este poate una din consecințele condițiilor de viață specifice mediilor urbane. Comunitatea fraternă avea odinioară drept fundament muncirea în comun a terenului agricol patern. *Yi li* admite deja, pentru frați, nu proprietatea personală a bunurilor mobiliare, dar cel puțin un oarecare drept de a se folosi de ele în mod privat[1011]. Nu este posibil să se determine de când datează obiceiul de a împărți bunurile între frați îndată ce se termină doliul tatălui și se sfârșește o comunitate provizorie, dar este probabil ca această uzanță să fi fost adoptată pe vremea când valorile mobiliare au devenit mai importante decât bunurile funciare. Independența colateralilor pare să fie un produs vechi al dreptului urban și al obiceiurilor negustorești. Pe de altă parte, pare legitimă presupunerea că autoritatea paternă și puterea maritală nu au putut face progrese efective decât atunci când cele mai grave rămășițe ale vechii indiviziuni au fost șterse. Or, încă de pe vremea dinastiei Han, drepturile soțului și ale tatălui par să fie absolute sau, mai degrabă, ele nu sunt limitate decât de reguli de echitate exclusiv morale.

Rolul dinastiei Han în reforma moravurilor a fost, conform cu doctrina constituțională, un rol de propagandă morală. În fața progresului luxului, ea a propovăduit întoarcerea la simplitatea antică. Unul dintre documentele cele mai semnificative este un pasaj pe care Ban Gu l-a scris în onoarea Împăratului Guang-wu, fondatorul ramurii orientale a dinastiei Han. Acest înțelept suveran știa să purifice și să transforme poporul prin binefacerile sale.

Se temea de spiritul de risipă și de disprețul pe care îl antrenează față de lucrările agricole. A poruncit să se dea dovadă de măsură și de economie și să se păstreze cea mai severă simplitate. După exemplul Suveranilor mitici, el a îngropat aurul în munți și a azvârlit perlele în vâltoarea apelor. I-a sfătuit pe supușii săi să disprețuiască tot ceea ce este rar și prețios, să se servească de ulcioare de pământ sau de tigve, să poarte îmbrăcăminte de o singură culoare. Numai în felul acesta puteau să se debaraseze de dorințe și de vicii, să trăiască în puritate și să păstreze ținuta calmă și afectată care li se cuvine oamenilor eliberați de pasiuni vulgare[1012]. Deja Împăratul Wu (122) se gândise să dea aceeași învățătură, dar prin intermediul unei persoane interpuse. Marele consilier Gong-suan Hong a fost însărcinat să dea „exemplul cel bun Imperiului". „El a purtat (deci) haine de pânză și nu a mâncat decât un fel de mâncare la mesele sale." Sima Qian notează cu răutate că „nimic din toate acestea nu a contribuit la ameliorarea moravurilor; încetul cu încetul, toți s-au înghesuit la onoruri și profituri"[1013].

Exemplul nefiind suficient, s-a recurs pentru a disciplina apetiturile la propaganda prin manifeste și imagine. Maestrul în acest gen a fost Liu Xiang (sfârșitul secolului I), bibliotecar destul de suspect căruia i se datorează, în aparență, multe remanieri frauduloase ale rarelor documente antice, în schimb perfect scriitor de opere moralizatoare. Acestea sunt culegeri de anecdote ilustrate. Aceste povestioare au avut mare succes, copiate la nesfârșit, ca și imaginile cărora le serveau de legende. Un mare număr dintre ele se regăsesc gravate pe pereții camerelor funerare (datând din a doua dinastie Han) care au fost studiate de Chavannes. Majoritatea sunt împrumutate din Antichitate, și de acolo li se trage autoritatea. Iată câteva exemple propuse spre a fi meditate de neveste. O femeie foarte frumoasă și foarte virtuoasă, din regiunea Liang, rămăsese văduvă cu un fiu de vârstă fragedă; mai mulți bărbați din familii nobile i-au propus s-o ia de soție, dar ea a refuzat. Or, regele din Liang în persoană s-a îndrăgostit de ea. I-a trimis un mesager, care să-i ofere darurile de logodnă. După ce a declarat că o femeie trebuie să-i rămână fidelă primului soț, ea a luat cu o mână o oglindă, iar cu cealaltă un cuțit. Apoi și-a tăiat nasul, adăugând că, dacă nu se omoară, este din cauza orfanului, de care trebuie să aibă grijă. Acum când și-a produs ea însăși o

mutilare asemănătoare aceleia cu care erau pedepsite unele crime, regele va renunța fără îndoială la ea. Emoționat de atâta fidelitate conjugală, regele i-a atribuit titlul de „cea care se comportă cu noblețe“[1014]. – „Un bărbat din ținutul Lu, pe nume Cou Hu, și-a părăsit soția la cinci zile după ce s-au căsătorit și s-a dus într-un regat străin, unde a rămas timp de cinci ani. Când s-a întors acasă, puțin înainte de a ajunge la locuința sa, și-a văzut soția culegând frunze de dud; nu s-au recunoscut unul pe celălalt. Cou Hu, sedus de grația tinerei femei, i-a făcut propuneri dezonorante, pe care ea le-a respins cu indignare. Continuându-și drumul, a ajuns acasă, unde a cerut să-i fie adusă soția. Când ea a apărut, a fost uimit s-o recunoască pe acea persoană, cu care tocmai vorbise la marginea drumului. Cât despre ea, i-a adresat reproșuri pline de vehemență soțului său, după care a ieșit și s-a dus să se arunce în râu“[1015]. „La Chang-an... trăia un bărbat care avea un dușman de moarte. Cum soția sa era plină de pietate filială, dușmanul profită de acest lucru pentru a o amenința că-i va ucide tatăl, dacă nu va face în așa fel încât să-i poată omorî soțul. Prinsă la mijloc între datoria de soție și cea de fiică,... ea i-a arătat locul unde avea să se culce soțul său în următoarea noapte, dar în locul lui se duse ea să se culce acolo singură, iar dușmanul i-a tăiat capul“[1016]. Iată acum câteva exemple de fii pioși: „Min Zou-qian și fratele său mai mic și-au pierdut mama. Tatăl lor s-a recăsătorit și a mai avut alți doi fii. Într-o zi în care Zou-qian conducea carul tatălui său, i-au scăpat hățurile din mână. Tatăl său îl apucă de mână și observă că hainele sale erau foarte subțiri. Tatăl se întoarse acasă, îi chemă pe fiii celei de-a doua soții, îi luă de mână și constată că hainele lor erau foarte groase. Îi spuse atunci soției: «Dacă m-am căsătorit cu tine a fost pentru binele fiilor mei. Acum ți-ai bătut joc de mine. Pleacă, nu mai ai ce căuta aici.» Atunci Zou-qian spuse: «Atât timp cât mama noastră era aici, numai hainele mele erau subțiri, dar, dacă ea pleacă, tuturor celor patru fii le va fi frig.» Tatăl rămase tăcut“[1017]. „Lao Lai-zi era un bărbat din regiunea Chu. Când ajunse la vârsta de șaptezeci de ani, părinții săi încă mai trăiau. Pietatea sa filială era foarte puternică. Mereu îmbrăcat cu haine împestrițate (precum copiii), când le ducea părinților ceva de băut, se făcea că se clatină ajungând în camera lor, apoi rămânea zăcând pe pământ și scoțând gemete cum fac copiii mici.“ Sau, pentru a-i face pe părinții săi să

pară mai tineri, rămânea să se joace în fața lor cu mânecile sale lungi, sau să se amuze cu niște puișori de găină[1018].

Această imagerie morală caută efectul dramatic. Ea trece ușor de la comic la oribil, de la fiul ingenios care mestecă hrana pentru tatăl său fără dinți, la fiul eroic care, prea sărac pentru a-și hrăni în același timp bătrâna mamă și pe copilașul său, îl ține pe acesta câtă vreme nevasta sa îl poate alăpta, dar, o dată înțărcat, se pregătește să-l îngroape – ceea ce îl face să găsească o oală de aur, căci Cerul știe să-i recompenseze pe cei virtuoși[1019]. Toate aceste anecdote prețioase și puerile amintesc de învățătorul de la școală. Într-adevăr, făcând școli în capitalele regiunilor și în târguri, suveranul trebuie să învețe poporul omenia (*ren*), echitatea (*yi*) și ceremonialul (*li*), căci educația este cea care produce moravuri excelente. Aceasta era opinia pe care Dong Zhong-shu a dezvoltat-o pe larg în fața Împăratului Wu. El nu ezita să afirme că aceasta era practica vechilor suverani și se regăsește, într-adevăr, în ritualurile ajunse la modă în timpul dinastiei Han, indicarea programei școlare din cele mai vechi timpuri[1020]. După ce, printr-o ungere însângerată, instrumentele muzicale fuseseră consacrate, se inaugura anul școlar printr-un concert și printr-o masă dată bătrânilor; era ocazia să se ofere sufletelor foștilor profesori puțin creson. Elevii începeau prin a cânta câteva versuri din *Shi jing*, apoi, „într-un huruit de tobe, își scoteau din cutii cărțile și instrumentele. Se așterneau la lucru cu supunere, (căci) bățul din lemn de catalpa și nuielele cu spini erau acolo, pregătite, ca să-i îndemne la respect“[1021]. „Învățământul varia în funcție de anotimp“: „primăvara și vara învățau să mânuiască lancea și scutul (adică să danseze în pași militari); toamna și iarna, să țină pana de fazan și flautul (adică să danseze dansuri civile)“[1022]. Primăvara cântau: toamna, ciupeau instrumentele cu coarde. Tot toamna, sub conducerea maeștrilor de ceremonii, erau învățate ritualurile (*li*) în Școala orbilor, iar iarna o petreceau învățând istoria, în Școala superioară. Și acest lucru dura nouă ani. Elevii, în fiecare an, treceau un examen. Încă de la primul, erau obligați să facă dovada „că știau să împartă frazele autorilor după sens și să discearnă înclinațiile, bune sau rele, ale inimii lor“. La examenul final, ei arătau că „înțelegeau rațiunile lucrurilor și că știau să le claseze pe categorii“. „Formația lor era atunci terminată“ și „se îndreptau cu pași fermi pe calea datoriei“. Cunoșteau într-adevăr

cele Șase Științe [adică: 1. cele cinci feluri de ritualuri; 2. cele șase feluri de muzică; 3. cele cinci maniere de a arunca săgețile; 4. cele cinci procedee de a conduce carele; 5. cele șase tipuri de scriere; 6. cele nouă metode de calcul], cele Șase Etichete [adică: 1. ținuta celui care sacrifică (circumspecție); 2. ținuta gazdei (atenție respectuoasă); 3. ținuta curtezanului (zel); 4. ținuta de doliu (gravitate); 5. ținuta militarului (poziția de drepți); 6. ținuta în car (vigilență)], cele Trei Virtuți (Sinceritate, Vigilență, Pietate filială) și cele Trei Practici (Pietate filială, Prietenie, Deferență față de stăpân). – De fapt nu știm nimic sigur asupra școlilor feudale și aproape nimic asupra celor din vremea dinastiei Han, decât numai faptul că în primele se învăța ținuta frumoasă, așa cum se cuvine în școlile de paji, cu ajutorul exercițiilor practice, și că, în celelalte, se făceau mai ales exerciții de retorică, pe teme de bună ținută și de etichetă. Faptul esențial este că învățământul era pur livresc: „Învățătorii care predau astăzi se mulțumesc să citească cântând din cărțile, pe care le au în față“[1023].

„La treisprezece ani știam să țes, – la paisprezece ani puteam să croiesc, – la cincisprezece ani cântam din lăută, – la șaisprezece ani citeam Versuri și Istorii, – la șaptesprezece ani am devenit soția ta“[1024]. Acest început de idilă arată că, chiar și pentru educația fetelor, o cultură literară se impune. Ea se impune cu atât mai mult oricărui bărbat care vrea să urmeze cariera onorurilor. Nimic nu este mai semnificativ în această privință decât unele inscripții pe care este gravat elogiul unor personaje oficiale din a doua dinastie Han. Se poate citi, de exemplu, pe stela ridicată în onoarea lui Wu Rong (mort în 167 e.n.): „Onorabilul defunct a avut drept nume personal Rong și drept apelație Han-ho. S-a îndeletnicit cu studiul Cărții de Versuri revăzute de Lu, împărțite în paragrafe și fraze de maestrul Wei. Înainte chiar de a purta tichia de bărbat, el o preda și o explica altora *Xiao jing* (*Cartea Pietății filiale*), *Lun Yu* (*Învățămintele lui Confucius*), *Cartea dinastiei Han*, *Memoriile istorice* (ale lui Sima Qian), *Cartea lui Zuo* (*Zuo zhuan*), *Guo yu* (*Discursurile Regatelor*), le-a studiat pe larg și le-a deslușit subtilitățile. Nu a existat nimic în aceste scrieri pe care să nu-l fi înțeles și împărtășit. A frecventat mult timp Școala superioară. Într-un mod de nepătruns și cu gravitate era crescut. Există puțini bărbați care ar putea fi comparați cu el. În timpul pe care i l-au mai lăsat studiile, a îndeplinit funcții publice.

A fost, pe rând... Când a ajuns la vârsta de treizeci și șase de ani, guvernatorul Cai... l-a remarcat și l-a recomandat pentru pietatea sa filială și integritatea sa... A fost promovat la gradul de comandant adjunct al gărzilor din interiorul palatului imperial... Privind către ceea ce era sublim și căutând să pătrundă tot ceea ce era rezistent – a avut cu adevărat talente civile! A avut cu adevărat talente militare!... – Stindardele sale aruncau străluciri roșietice către Cer! Era ca un bubuit de tunet, ca apariția unui fulger! – Strălucirea pe care o răspândea în jur era înfricoșătoare! Impozant era răgetul său de tigru!“[1025].

„Încă din epoca Împăratului Wu, scria Chavannes, a început să se manifeste tendința spiritului chinez de a căuta în cărțile clasice principiul oricărei înțelepciuni“[1026]. Trebuie să adăugăm: „și al tuturor virtuților sociale“, inclusiv al bravurii, cum a arătat-o și elogiul lui Wu Rong. Este foarte posibil ca această importanță exclusivă acordată unei culturi strict literare să fie mult mai veche. Există chiar motive să credem că unele spirite îndrăznețe au considerat-o ca fiind periculoasă. Se știe că Qin Shi Huang-di a avut mare grijă să conserve tratatele tehnice (medicină, farmacie, agricultură, arboricultură), dar a proscris în mod special Versurile și Istoria. El socotea, desigur, că serviciile tehnicienilor clar specializați erau necesare pentru Statul în formare, dar că, atât la sfat cât și la luptă, predicile nutrite cu compilații literare și cu precedente istorice erau de slab ajutor. Pamfletarii de la începutul dinastiei Han l-au acuzat pe Primul Împărat că „a ars Învățămintele celor O Sută de școli pentru *a ține în ignoranță* Capetele-negre (= poporul)“[1027]. Dinastia Han, într-adevăr, nu a încetat să considere dreptul de critică unicul principiu al acordului care trebuie să domnească între prinț și supușii săi, sub supravegherea Cerului. Încă din vremea domniei Împăratului Wu, marele Consilier Gong-suan Hong „a guvernat miniștrii și poporul în numele interpretării *Analelor* lui Confucius (*Chun Qiu*)“[1028]. Trăgându-și forța dintr-o minuțioasă cunoaștere a vechilor fapte ale Istoriei și a semnelor corespondente emise de Natură, clasate în categorii simetrice[1029], el se simțea în posesia unei științe totale, fizică și politică în același timp, care-i permitea să prevadă și să guverneze. Este vorba de același Gong-suan Hong care, dând exemplu, înțelegea să învețe mulțimea de bogătași aroganți simplitatea moravurilor care este marca omului

educat. Prinții și supușii au trebuit să-și rânduiască viața confruntând-o cu cea a strămoșilor. Pe cei bogați, de a căror răzvrătire se temeau, împărații Han i-au pus să-și facă ucenicia în modestie și în aparențele rituale. Această etichetă își demonstrase calitățile. Servise la disciplinarea pasiunilor feudalilor, pe care îi transformase în gentilomi. Atunci când, exact invers decât dinastia Qin, Împărații dinastiei Han și-au determinat poporul să meargă pe urmele anticilor și să trăiască în respectul meditativ al trecutului, ei nu se gândeau să-l *„țină în ignoranță"*. Voiau numai să-l cumințească. Condamnând învățămintele tehnice, din care nu poate apărea decât gustul pentru bogăție și forță, oamenilor noi care populau cetățile îmbogățite Împărații Han le-au propus, ca o condiție a înnobilării, o viață pe de-a-ntregul ocupată cu studierea clasicilor.

Concluzii

Pentru a sfârși această carte, ar trebui să încerc să definesc spiritul moravurilor chineze. Dar aș putea oare s-o fac înainte de a fi prezentat o schiță de istorie a ideilor? Această concluzie nu-și va găsi locul decât la sfârșitul volumului care-l va completa pe acesta. Totuși, în volumul prezent în care istoria socială ocupă cel mai mare loc, a trebuit să insist asupra a ceea ce disciplina de viață specifică chinezilor poate avea caracteristic. Prezentarea sa izolată riscă să creeze o impresie care s-ar cuveni, fără îndoială, imediat corectată.

Absența intimității este trăsătura dominantă a organizării familiale; ea a caracterizat mai întâi raporturile dintre soți și soții și dintre tați și fii; ea pare să fi devenit regula pentru toate relațiile de familie; dominată de ideea de respect, morala domestică pare să se confunde, până la urmă, cu un ceremonial al vieții de familie. Pe de altă parte, raporturile din societate, animate la început de spiritul de întrecere sau de pasiunea pentru prestigiu, sfârșesc, se pare, prin a fi guvernate de un gust exclusiv pentru fast: morala civică, orientată către un ideal de politețe afectată, pare să tindă numai spre organizarea între oameni a unui sistem de raporturi protocolare ce fixează gesturile potrivite fiecărei vârste, fiecărui sex, fiecărei condiții sociale, fiecărei situații de fapt. În sfârșit, în viața politică, unde se ajunge să se preconizeze principiul guvernării prin istorie, pare să se pretindă că se poate face față la toate numai prin virtuțile unui conformism tradiționalist. Astfel, în momentul în care, către începutul erei imperiale, civilizația chi-

neză pare să fi ajuns la un nivel de maturitate, totul concură la a evidenția domnia formalismului.

Dar care este ponderea reală a acestui sistem de convenții arhaizante cu ajutorul căruia se pretinde să se dirijeze întreaga viață a națiunii? Este adevărat, după cum am fi tentați s-o credem, că el a contribuit la sărăcirea și secătuirea vieții morale a chinezilor? Este oare sigur că efectele sale au fost acestea pentru clasele oficiale, deliberat consacrate cultului conformismului, ca singură disciplină capabilă să formeze *omul educat*? Trebuie oare, în această chestiune, să ne facem o părere numai după lectura operelor de propagandă și a biografiilor de oameni iluștri? Degeaba știm că acestea derivă din elogiul funebru și că ar fi un exces de candoare să luăm tonul de predică drept nota justă, este greu să scăpăm de sentimentul că evoluția moravurilor s-a făcut în China pe calea secătuirii progresive și că, în viața morală, sub povara crescândă a unei etichete convenționale, spontaneitatea și-a văzut contribuția redusă la zero. Numai istoria gândirii ne poate face să simțim că, din contra, acceptarea de către *oamenii educați* a unei atitudini conformiste are, în parte, drept rațiune speranța de a conserva vieții spiritului un soi de independență pusă la adăpost și de plasticitate profundă.

Dar putem, încă de pe acum, să indicăm câteva fapte care vor fi suficiente pentru marcarea limitelor idealului formalist. – Am semnalat deja rolul misticismului în mediile de la Curte. Rolul său în masele populare nu este mai puțin important. Dacă el nu apare deloc, aceasta se datorează faptului că *Analele* dinastice nu se interesează decât de viața de la Curte și de înaltele personaje. Marea criză mistică din anul 3 (notată, din întâmplare, cu ocazia unui episod din viața de la Curte) nu a fost, cu siguranță, o criză izolată: nu avem asupra ei decât puține detalii, dar toate arată că, în mediile țărănești, se păstrau cu o perfectă prospețime anumite idealuri mistice datând din cele mai vechi timpuri. – Pe de altă parte, în timpul perioadei tulburi a celor Trei Regate, vechiul spirit feudal pare să-și fi regăsit dintr-o dată întreaga forță: se poate presupune că, pe marile domenii rurale care s-au creat în vremea dinastiei Han, s-au menținut obiceiuri de viață și o disciplină a moravurilor mai puțin îndepărtate, fără îndoială, de antica morală feudală decât era idealul arhaizant pus la mare preț de învățătura ortodoxă. Numai că istoria a refuzat să înregistreze

faptele, iar noi nu știm nimic despre permanența elementelor feudale ale vieții sociale. – Istoria, în sfârșit, nu dă aproape nici o informație asupra evoluției moravurilor în mediile noi orășenești (afară de clasele oficiale); în aceste medii, totuși, s-a creat o morală proprie oamenilor de comerț, caracterizată, se pare, de spiritul de asociere și de gustul pentru concordatele echitabile. Se poate presupune că influența sa asupra ansamblului vieții chineze nu a fost neglijabilă: totuși, pentru perioada veche, nu știm nimic, sau aproape nimic despre viața reală a claselor de meseriași, despre rolul orașelor în economia generală, despre evoluția juridică și morală a mediilor urbane. Ar fi neobișnuit ca ele să nu fi elaborat idealuri active și ca activitatea lor să se fi redus la practicarea etichetei ortodoxe. Nu trebuie să se subestimeze deloc acțiunea claselor oficiale. Se cuvine, totuși, terminând această carte, să semnalăm că istoria, prin efectul unei tradiții aristocratice, a neglijat să înregistreze mișcările de mase. O dată cu era imperială, care încheie istoria Chinei antice, civilizația chineză ajunge, desigur, la maturitate; însă, cu toate că, definindu-i cu o rigoare crescândă idealurile tradiționale, susținătorii ortodoxiei ar fi vrut s-o împodobească cu o demnitate imobilă, ea rămâne bogată în forțe tinere.

Note*

1. SSEU-MA TS'IEN, *Mémoires historiques* (SMT), Introd., CXLIV.
2. SMT, Introd., XLIX.
3. CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, 126 sqq.
4. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 465 sqq. și 530, nota 5. A se compara, pentru o interpretare diferită, MASPÉRO, *Les légendes mythologiques dans le Chou King*, 47 sqq.
5. SMT, I, 42. Comp. GRANET, *op. cit.*, 377.
6. GRANET, *op. cit.*, 315.
7. SMT, I, 9 și 12.
8. SMT, Introd., CXLIII sqq.; GRANET, *op. cit.*, 45; CHAVANNES, *op. cit.*, 128 și 129.
9. SMT, I, 7.
10. GRANET, *op. cit.*, 353, 271.
11. SMT, I, 72; GRANET, *op. cit.*, 483; *Che pen*, 1; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 17, § 2.
12. SMT, I, 56, 79; GRANET, *op. cit.*, 249 sqq.
13. SMT, I, 33.
14. SMT, I, 40.

---

* Trimiterile la lucrările chinezești sunt făcute cu ajutorul unei referințe ce dă titlul uzual al lucrării, urmat de indicarea capitolului. Trimiterile la traducerile clasicilor ale lui LEGGE și COUVREUR sunt indicate prin numele uzual al textului clasic, urmat de literele L sau C. Trimiterile la *Memoriile istorice* ale lui SSEU-MA TS'IEN [Sima Qian] sunt făcute cu ajutorul abrevierii SMT, urmată, pentru părțile netraduse, de indicarea capitolului, iar pentru părțile traduse, de indicarea volumului și a paginii în traducerea lui CHAVANNES (cf. pp. 418 și 443).

15 SMT, I, 43.
16 SMT, I, 58 sqq., și *ibid.*, 37 și 40.
17 SMT, 26.
18 SMT, 38.
19 SMT, I, 40, 53 sqq.; GRANET, *op. cit.*, 27 sqq.
20 SMT, 40, 69.
21 GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 17 sqq.
22 SMT, I, 101, 120, 154.
23 SMT, I, 99, 163; GRANET, *Danses et légendes...*, 580.
24 SMT, I, 164, 168; GRANET, *op. cit.*, 556.
25 SMT, I, 169; GRANET, *op. cit.*, 394.
26 SMT, I, 180, 185, 186; GRANET, *op. cit.*, 416 sqq.
27 SMT, I, 191 sqq.; GRANET, *op. cit.*, 537 sqq., 422 sqq.
28 *Loueng heng*, FORKE, *Selected Essays of Wang Ch'ung*, t. II, 172.
29 SMT, I, 199 sqq.; GRANET, *op. cit.*, 394 sqq.
30 GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 406 sqq., 394 sqq.; *idem*, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 17 sqq.; *idem*, *La religion des Chinois*, 95 sqq.; SMT, I, 219, 222, 245 și IV, 94 sqq.
31 SMT, 231, 243, 250, și GRANET, *Danses et légendes...*, 406 sqq.
32 *Mou t'ien tseu tchouan*. Cf. SMT, V, 481; *Tso tchouan*, C., III, 208; GRANET, *Danses et légendes...*, 587; MASPÉRO, *La Chine antique*, 581; SMT, I, 251; *Lie tseu*, 3; Pr. WIEGER, *Les pères du système taoïste*, 105; GRANET, *op. cit.*, 562.
33 Aceste cuvinte sunt considerate a fi numele unui personaj care ar fi exercitat singur regența: Gong din He. *Gong* înseamnă: „în comun", iar *he*: „armonie". Expresia *Gong-he* a fost aleasă de chinezii moderni pentru a desemna democrația.
34 SMT, I, 269 la 278; GRANET, *Danses et légendes...*, 538; GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 332 sqq., *Kouo yu*, 1.
35 GRANET, *Danses et légendes...*, 63 sqq.
36 MASPÉRO (*La Chine antique*, 98 sqq.) pare să admită că ierarhia titlurilor avea un sens precis în vremea dinastiei Zhou și că se poate găsi acest sens (p. 99, nota 2); GRANET, *Danses et légendes...*, 75, nota 1.
37 SMT, IV, 55 și I, 285.
38 SMT, IV, 40, 303; GRANET, *op. cit.*, 76 sqq.
39 SMT, IV, 283 sqq., 304, 305.
40 SMT, IV, 305, 53, 56, 351; *Tso tchouan*, C., I, 370; GRANET, *op. cit.*, 94, nota 1, 104, 489, 146, 221.

41 *Tso tchouan*, C., II, 272.
42 SMT, V, 347, 379.
43 SMT, V, 83, 93, 71, 73.
44 GRANET, *op. cit.*, 79, nota 1, 81 sqq.; SMT, V, 430, 432; *Yue tsin chou*, 12.
45 SMT, II, 62, 64-68, 82 sqq.
46 *Li ki*, C., I, 597; GRANET, *Danses et légendes...*, 221 sqq.; *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* 4; GRANET, *Fêtes et chansons anciennes...*, 138; CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, 154 sqq.; GRANET, *Danses...*, 540 sqq.; SMT, IV, 247; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 23, § 4.
47 Cf. *Li sao*, trad. Hervey de Saint-Denys și Legge, in *JRAS*, 1895.
48 SMT, Introd., LXXXIV; *Tch'ou ts'eu*, 4.
49 SMT, II, 225 și 231, pamflete de Jia Yi (198-105). Chavannes compara, pentru profunzimea lor, scrierile lui Jia Yi cu cele ale lui Montesquieu. Această judecată pare prea favorabilă.
50 SMT, II, 442.
51 SMT, II, 94 și I, 316.
52 SMT, II, 122.
53 SMT, II, 70, 122, 128 sqq.
54 SMT, II, 140, 154, 100, 116; BREITSCHNEIDER, *Botanicon Sinicum*, 89.
55 SMT, II, 131 sqq., 171 sqq., 181.
56 Sau, mai degrabă, 360: tot atâtea câte zile; v. *infra*, p. 418. SMT, II, 175. Comp. III, 341 și 355.
57 SMT, II, 126, 152, 177, 180, 190.
58 SMT, II, 193 sqq.; DE GROOT, *The Religious Systems of China*, t. II, p. 400.
59 SMT, 197 și 206, 217, 224; GRANET, *Danses et légendes...* 142, nota 3.
60 SMT, II, 224 (extras din Jia Yi), 114; GRANET, *op. cit.*, 373.
61 SMT, II, 219 și 230.
62 SMT, II, 285 sqq.
63 SMT, II, 323.
64 SMT, II, 325.
65 SMT, II, 325, 331 sqq.; GRANET, *op. cit.*, 357.
66 SMT, II, 380, 384, 400, 407, 416, 410 și Introd., CLXIV.
67 SMT, II, 487, 473, 474, 482, 486, 487.
68 Între Împărații Wen și Wu se plasează Împăratul Jing (156-141), a cărui domnie, continuare modestă a celei precedente, nu a meritat să fie povestită decât sub formă strictă a unor *Anale*.

69 SMT, III, 461. Asupra sacrificiului *fong* v. *infra*, p. 410. Împăratul Wen a schimbat, în anul 163, pentru prima dată, calculul anilor și a făcut din acest an primul an (cf. SMT, II, 481). Asupra pregătirii reformei calendarului, v. SMT, Introd., XCXIII.

70 SMT, III, 481, 485, 490, 491, 504, 515.

71 SMT, III, 492. Despre Sima Tan, cf. SMT, Introd., VII sqq.

72 Ne mărginim să indicăm aici faptul că, sub domnia Împăratului Cheng (32-7 î.e.n.), ultimul suveran al primei dinastii Han care a dispus de o putere efectivă, istoria semnalează, în anii 15 și 12, o ploaie de stele, iar în anul 10, căderea Muntelui Ming. „Toți au spus: acesta este sfârșitul dinastiei Han."

73 Pr. WIEGER, *Textes historiques*, 455.

74 SMT, III, 26 și 27; SMT, Introd., CXI. Comp. PELLIOT, *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen* („Mémoires concernant l'Asie orientale", Paris, 1919).

75 SMT, Introd., CXV sqq.

76 SMT, V, 448, notele 2 și 3.

77 SMT, Introd., CXVI. Comp. PELLIOT, *op. cit.*, 131, și discuția p. 135 sqq.

78 SMT, III, 469, 497, 499, 500 și Introd., CLXXXVIII sqq.

79 SMT, Introd., CLVI.

80 SMT, V., app. I.

81 GRANET, *Danses et légendes...*, 289 și 600.

82 SMT, V, 457 sqq.

83 V. in *JPOS*, II, eseul lui RUSSELL pentru a confirma unul dintre sistemele cronologice chineze cu ajutorul datelor astronomice.

84 SMT, I, 215.

85 GRANET, *op. cit.*, 113 sqq.; MASPÉRO, *La Chine antique*, 433.

86 MASPÉRO (in „Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient", juin 1922, p. 69). Comp. PELLIOT, in *T'oung pao* (1922), p. 441. La începutul cărții sale deja citate, MASPÉRO folosește formula (după părerea mea mai corectă): „Istoria Chinei antice nu datează de prea multă vreme."

87 SMT, Introd., CXLVI.

88 SMT, Introd., CXVI și CCXIV. Comp. GRANET, *op. cit.*, 28 sqq., 31 sqq., 406 sqq.

89 GRANET, *op. cit.*, 45 sqq.

90 CHAVANNES, *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise, d'après un livre de Lo Tchen-yu* („Journal asiatique", 1911). MASPÉRO, care expune concluziile eruditilor chinezi asupra oaselor din Hu-nan, scoate din

acestea o cunoaștere a dinastiei Yin destul de precisă pentru a se considera îndreptățit să scrie, de exemplu: „Sacrificiile dinastiei Yin erau mult mai numeroase și mai variate decât cele ale dinastiei Zhou“ *(op. cit.*, 39, nota 1).

91 ANDERSSON, *An Early Chinese Culture; idem, Preliminary Report on Archaeological Research in Kansu*; BLACK, *A Note on Physical Characters of the Prehistoric Kansu Race.*

92 Această indicație prudentă a lui DENIKER *(Les races et les peuples de la terre)* este reluată și dezvoltată de PITTARD *(Les races et l'histoire*, p. 487 sqq.). China „nu este populată de o *rasă chineză*, în sensul zoologic al cuvântului“.

93 CHAVANNES a acceptat numai pe jumătate această teorie. SMT, I, 230, nota 1, și II, 61, nota 2.

94 TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of Chinese Civilization.*

95 V., în această privință, o notă decisivă a lui CHAVANNES, SMT, I, 93, nota 3.

96 SMT, III, 26. RICHTHOFEN *(China*, t. I, cap. VIII) a reluat această teorie a originii occidentale, sprijinind-o pe analiza lucrării *Yu gong.*

97 Nota lui CHAVANNES la pasajul citat.

98 SMT, III, 25.

99 ANDERSSON, *An Early Chinese Culture; idem, Preliminary Report on Archaeological Research in Kansu.*

100 *Yue tsiue chou*, 11.

101 LAUFER, *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion*, 54.

102 KARLGREN, Recenzia publicațiilor lui Andersson în *Litteris*, 1924.

103 ANDERSSON, *An Early Chinese Culture*, a grupat (pp. 30 sqq.) un anumit număr de remarci formând o opinie contrară acestei teorii, al cărei principal susținător este arheologul japonez Torii.

104 Pr. WIEGER, *Caractères* („Rudiments“, V, 12); LALOY, *La musique chinoise*; LAUFER, *op. cit.* V. și unele bune remarci critice în TCHANG FONG, *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne*, 69, și MESTRE, *Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les siao-tchouan*, 63 sqq.

105 Pr. WIEGER, *Textes historiques*, 18.

106 *Idem, Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 17. FORKE *(Der Ursprung der Chinesen)*

a reluat teza originii meridionale a chinezilor, bazându-se și pe studiul caracterelor scrierii.

107 KARLGREN, *Analytic Dictionary. Idem*, *Philology and Ancient China*, 16 sqq.

108 PRZYLUSKI, *Le sino-tibétain* (in „Langues du monde"), 1924.

109 Prefață la ABADIE, *Les Races du Haut-Tonkin.*

110 Datele reluate din *Tch'ouen ts'ieou* sau Sima Qian sunt date numai ca puncte de reper. Ar fi imprudent să li se acorde o prea mare precizie.

111 V. importanta notă a lui CHAVANNES in SMT, I, 102.

112 RICHTHOFEN a crezut că poate descrie (*China*, I, 317), după datele furnizate de *Yu gong*, drumul urmat de invadatorii occidentali.

113 SMT, I, 126, nota 2.

114 SMT, I, 108, 109, 113 și 144; III, 521.

115 SMT, III, 524.

116 *Che king*, C., 361, 336, 406, 407, descrierea unei păduri din Zhi-li.

117 *Ibid.*, 363.

118 *Mencius*, L., 126.

119 *Lie tseu*, Pr. WIEGER, *Les pères du système taoïste*, 30.

120 *Tso tchouan*, C., t. III, 30. GRANET, *Danses et légendes...*, 560; MASPÉRO, *Les légendes mythologiques dans le Chou king*, 51.

121 GRANET, *op. cit.*, 563.

122 *Lie tseu*, Pr. WIEGER, *Les pères du système taoïste*, 135.

123 *Tso tchouan*, C., III, 641.

124 SMT, IV, 15.

125 SMT, IV, 9.

126 *Tso tchouan*, C., III, 558; GRANET, *op. cit.*, 176.

127 SMT, IV, 93 sqq.; GRANET, *op. cit.*, 408.

128 *Che king*, C., 407 sqq.

129 SMT, I, 285.

130 SMT, I, 293.

131 *Tso tchouan*, C., I., 42.

132 *Ibid.*, 215 și 218.

133 *Ibid.*, 277.

134 *Ibid.*, 283.

135 *Ibid.*, 286 și 290.

136 *Ibid.*, 312.

137 *Ibid.*, 326, 357, 484, 498, 515.

138 *Ibid.*, I, 50 și III, 28.
139 *Ibid.*, I, 13.
140 *Ibid.*, 187 și 189.
141 *Ibid.*, 312.
142 *Ibid.*, 330.
143 *Ibid.*, 575 și III, 619.
144 *Ibid.*, III, 163.
145 *Ibid.*, I, 490.
146 *Ibid.*, II, 3.
147 *Ibid.*, 293 și III, 504.
148 *Ibid.*, I, 481.
149 *Ibid.*, II, 291.
150 SMT, IV, 259 și 283; SMT, V, 12.
151 *Tso tchouan*, C., I, 606.
152 SMT, II, 283.
153 *Tso tchouan*, C., I, 253.
154 SMT, IV, 115.
155 SMT, IV, 261.
156 *Tso tchouan*, C., I, 592, 593, 606, 654, 660.
157 *Ibid.*, III, 28.
158 *Ibid.*, 197.
159 *Ibid.*, 238, 253, 343 sqq.
160 SMT, IV, 266.
161 *Tso tchouan*, C., I, 319.
162 SMT, II, 41.
163 *Tso tchouan*, C., I, 593.
164 SMT, II, 63.
165 SMT, V, 81.
166 SMT, IV, 210.
167 GRANET, *Danses et légendes...*, 172 sqq.
168 SMT, V, 258, 260.
169 *Tso tchouan*, C., I, 209.
170 *Ibid.*, 231 și 284.
171 *Ibid.*, III, 323 și 667.
172 *Che king*, C., 188.
173 *BEFEO*, III, 222, nota 4; SMT, II, 61; V, 71.
174 SMT, V, 64, 154, 58.
175 SMT, IV, 406.
176 SMT, III, 218.
177 *Tso tchouan*, C., II, 411, 571.
178 SMT, IV, 40.
179 SMT, IV, 49.

180 Lucrarea *Kouan tseu*, care folosește câteva date antice, este o operă în care se simte spiritul administratorilor de pe vremea dinastiei Han.
181 Documentul principal este în *Tso tchouan*, C., III, 323.
182 *Tso tchouan*, C., II, 56.
183 *Ibid.*, I, 317.
184 *Ibid.*, III, 456.
185 SMT, III, 523.
186 *Ibidem.*
187 *Ibid.*, III, 511.
188 *Tso tchouan*, C., III, 116 și 457.
189 *Ibid.*, III, 119 și 122.
190 *Ibid.*, II, 561.
191 *Ibid.*, I, 573.
192 SMT, IV, 321.
193 SMT, V, 133 și 24.
194 SMT, IV, 5.
195 SMT, II, 226: „Au fondat confederația de la nord la sud, cu scopul de a stopa extinderea de la vest către est."
196 SMT, II, 19-21.
197 SMT, II, 25.
198 SMT, II, 35.
199 SMT, II, 56.
200 SMT, II, 51.
201 SMT, II, 58.
202 SMT, II, 72.
203 SMT, II, 228.
204 Éd. CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, p. 155.
205 SMT, II, 117-122.
206 SMT, II, 242. Ban Gu îl numește pe Qin Shi Huang-di „Lu Zheng", afirmând astfel că acesta era fiul lui Lu Bu-wei. „Lu Zheng era rău și crud... El și-a satisfăcut pasiunile și și-a dat frâu liber dorințelor... părea că se află în posesia prestigiului care aparține Omului sfânt."
207 SMT, II, 131.
208 SMT, II, 20.
209 SMT, II, 65.
210 SMT, II, 84.
211 SMT, II, 78, nota 2.
212 SMT, II, 87.
213 SMT, II, 132 și 531.

214 SMT, II, 529.
215 SMT, II, 227.
216 SMT, II, 84.
217 SMT, II, 106.
218 SMT, II, 112.
219 SMT, II, 116.
220 *BEFEO*, 1923, p. 269 sqq.
221 SMT, Introd., LXV.
222 SMT, II, 165 sqq.
223 SMT, III, 522.
224 SMT, II, 101 și 302.
225 SMT, II, 302, 307, 360.
226 SMT, II, 139.
227 SMT, II, 174.
228 SMT, II, 135.
229 SMT, II, 166.
230 SMT, II,168.
231 SMT, II, 146.
232 SMT, III, 539.
233 SMT, II, 179.
234 SMT, II, 183.
235 SMT, II, 272.
236 SMT, II, 387.
237 SMT, II, 397.
238 SMT, II, 381, 468.
239 SMT, II, 509.
240 Asupra domniei împăratului Wu, a se consulta capitolul II al Introducerii scrise de CHAVANNES la traducerea sa din SMT.
241 SMT, Introd., LXXXIX.
242 SMT, Introd., XC.
243 SMT, Introd., XCII.
244 Asupra acestei crize sociale, v. p. 437.
245 SMT, III, 561.
246 SMT, III, 591.
247 SMT, III, 542.
248 SMT, III, 562.
249 SMT, III, 546.
250 SMT, III, 584.
251 În anul 98 a fost instituit un monopol asupra fabricării și vânzării băuturilor fermentate.
252 SMT, III, 574, 581, 563.
253 SMT, III, 579, 597.

254 SMT, III, 596-600.
255 SMT, III, 600.
256 SMT, III, 595.
257 SMT, III, 575, 583, 594. În anul 111, a fost publicat un decret ridicându-l la ordinul Națiunii pe Bu Shi care, „după ce a dat tot ce-i prisosea“, a dorit, „cuprins de entuziasm“, „să încerce conducerea corăbiilor“ și să ia parte la campania din Nan Yue. Bu Shi nu a plecat. A fost făcut marchiz și a primit în dar șaizeci de livre de aur și un frumos domeniu (pământul și aurul înnobilează).
258 SMT, III, 583.
259 SMT, III, 584.
260 SMT, III, 529, 558.
261 SMT, III, 582.
262 SMT, III, 586.
263 SMT, III, 575.
264 SMT, III, 588.
265 SMT, III, 599.
266 SMT, III, 587.
267 SMT, III, 580.
268 SMT, III, 591.
269 SMT, III, 562, 553, 560, 590.
270 SMT, III, 549.
271 *BEFEO*, 1923, p. 169.
272 SMT, III, 548, 589, 592.
273 SMT, III, 596, 529, 549, 551.
274 SMT, III, 559, 595, 592 (nota 4).
275 SMT, III, 591.
276 SMT, III, 531.
277 SMT, III, 528.
278 SMT, III, 527.
279 SMT, III, 532.
280 SMT, III, 536.
281 SMT, III, 617.
282 SMT, III, 613.
283 HAN CHOU, 98, 86, 84, 27 și 11.
284 Éd. CHAVANNES, *Trois généraux chinois de la dynastie Han.*
285 Asupra acestor itinerarii, v. P. PELLIOT, *Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain.*
286 *Tso tchouan*, C., I, 592.
287 *Ibid.*, III, 267.

288 *Che king*, C., 276.
289 *Ibid.*, 285.
290 SMT, I, 13; *Y king*, L., 383; GRANET, *Danses et légendes...*, 271; *Che king*, C., 283.
291 *Tso tchouan*, C., II, 293; SMT, III, 589.
292 *Che king*, C., 439.
293 *Li ki*, C., I, 336.
294 *Che king*, C., 327.
295 *Ibid.*, 164.
296 *Tso tchouan*, C., III, 667.
297 *Ibid.*, II, 441.
298 *Che king*, C., 164.
299 SMT, Introd., CXXVI.
300 *Gu shi*, I. Cântec atribuit supușilor suveranului mitic Yao.
301 *Che king*, C., 441.
302 *Ibid.*, 439.
303 *Mencius*, L., 318.
304 *Che king*, C., 426.
305 BREITSCHNEIDER, *Botanicon Sinicum*, 157.
306 *Li ki*, C., I, 400.
307 *Che king*, C., 163.
308 *Ibid.*, 352.
309 *Li ki*, C., 644.
310 *Che king*, C., 351.
311 *Ibid.*, 360.
312 *Tso tchouan*, C., II, 207.
313 *Che king*, C., 163.
314 *Ibid.*, 162.
315 GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 49.
316 GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, 541 sqq.
317 *Yi li*, C., 450.
318 *Tso tchouan*, C., II, 291.
319 Apare în același timp ca o divinitate a fulgerului și a mătăsii. SMT, I, 35.
320 FORKE, *Der Ursprung der Chinesen*, 132.
321 GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 57.
322 *Idem, ibidem*, 57, 70.
323 *Che king*, C., 96; GRANET, *op. cit.*, 67.
324 *Che king*, C., 326.
325 *Li ki*, C., II, 258.

326 GRANET, *Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique*, 99.

327 *Che king*, C., 20; GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 261.

328 *Che king*, C., 168.

329 GRANET, *Le language de la douleur...*, 100; *Li ki*, C., II, 556, 573.

330 *Tchouang tseu*, Pr. WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 459. O colibă rotundă din chirpici, înconjurată de un gard de mărăcini, pe acoperișul căreia crește iarba, a cărei ușă este făcută dintr-o rogojină agățată de o cracă de dud, iar ferestrele cu două gâturi de ulcioare acoperite cu pânză, este descrisă drept casa unui înțelept solitar.

331 GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 12 sqq.; *Li ki*, C., I, 452 și 13; *ibid.*, II, 338.

332 *Che king*, L. (Proleg.), 17.

333 *Li ki*, C., I, 16.

334 *Che king*, L. (Proleg.), 17.

335 *Che king*, C., 351.

336 Asupra acestor dictoane, v. GRANET, *Fêtes et chansons anciennes...*, 53 sqq. și Li Ki, C., I, 330 sqq.

337 Demiéville a dat un excelent rezumat al faptelor utilizabile *in BEFEO*, 1923, p. 494 sqq., recenzând un studiu al lui Hu Shi.

338 *Che king*, C., 441.

339 GRANET, *op. cit.*, 188; *Che king*, C., 120.

340 *Li ki*, C., II, 190-191.

341 GRANET, *op. cit.*, 257; *idem*, *La religion des Chinois*, 31.

342 *Idem*, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, 543; *idem*, *Danses et légendes...*, 330, nota 1.

343 V., în sens contrar, MASPÉRO, *La Chine antique*, 117 sqq.

344 GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 126.

345 *Idem*, *ibid.*, 44 și 97.

346 *Idem*, *ibid.*, 127.

347 *Idem*, *Danses et légendes...*, 17, nota 2.

348 *Louen heng*, FORKE, *Lun-Heng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung* (*MSOS*, 1911), t. I, 69.

349 Aceasta se mai întâmplă frecvent și în zilele noastre, iar căsătoriile țărănești unesc în general doi soți din sate diferite.

350 GRANET, *Danses et légendes...*, 155, nota 1 *in fine*. Cf. *Louen heng*, FORKE, *op. cit.*, II, 410.

351 GRANET, *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale*, 10, 43 și 65.

352 *Eul ya*, cap. IV; GRANET, *op. cit.*, 45.

353 GRANET, *Danses et légendes...*, 157.

354 *Yi li*, STEELE, *I li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, I, 19.

355 Acest lucru este valabil și pentru timpurile moderne. V. Pr. HOANG (*VS*, 11), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, pp. 9 și 10.

356 *Kouo yu*, cap. II; GRANET, *Fêtes et chansons anciennes*, 209 sqq. În sens contrar, MASPÉRO, *La Chine antique*, 125, nota 2.

357 *Tso tchouan*, C., III, 437; *ibid.*, 752; GRANET, *Danses et légendes...*, 13.

358 *Eul ya*, cap. IV.

359 *Eul ya*, cap. IV.

360 *Li ki*, C., I, 676; GRANET, *Coutumes matrimoniales*, 36.

361 GRANET, *Fêtes et chansons anciennes*, 207.

362 *Idem*, *ibid.*, 37.

363 *Eul ya*, cap. IV.

364 GRANET, *op. cit.*, 138 sqq.

365 *Idem*, *Coutumes matrimoniales*, 543 sqq.

366 *Idem*, *Fêtes et chansons...*, 43, 122.

367 *Idem*, *ibid.*, 203 sqq.

368 *Kia yu*, 14, și *Chouo yuan*, 18; GRANET, *Danses et légendes...* 552, nota 2.

369 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 283 și App. III.

370 *Idem*, *ibid.*, 292.

371 *Idem*, *ibid.*, 117.

372 *Idem*, *ibid.*, 49, 98, 104, 105.

373 *Idem*, *ibid.*, 286.

374 *Idem*, *ibid.*, 122.

375 *Idem*, *ibid.*, 102 și App. I.

376 *Idem*, *ibid.*, 61 și *idem*, *Danses et légendes...*, 94, nota 1.

377 *Che king*, C., 142; *Tso tchouan*, C., III, 518; GRANET, *Danses et légendes...*, 131.

378 GRANET, *op. cit.*, 290; *Li ki*, C., I, 671.

379 *Che king*, C., 165. Asupra aspectului feudal al sacrificiului cu gheața și cu frigul, v. *Tso tchouan*, C., III, 71 și GRANET, *Danses et légendes...*, 330, nota 1.

380 *Li ki*, C., I, 596 și GRANET, *Fêtes et chansons...*, 185.

381 *Li ki*, C., I, 386 sqq.

382 *Idem, ibid.*, I, 401 și GRANET, *op. cit.*, 187.
383 *Tso tchouan*, C., III, 71.
384 GRANET, *Danses et légendes...*, 323 sqq.
385 *Idem, Fêtes et chansons...*, 180 sqq.
386 *Idem, Danses et légendes...*, 321.
387 *Idem, Fêtes et chansons...*, 183 sqq.; *Li ki*, C., II, 655 sqq.
388 *Petit calandrier des Hia*, luna a 2-a.
389 GRANET, *op. cit.*, 191 sqq.
390 *Idem, La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*, și *idem, La religion des Chinois*, 23.
391 *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 17.
392 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 156.
393 *Idem, Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 55, și *idem, La religion des Chinois*, 26; comp., în sens contrar, MASSON-OURSEL, și KIA KIENTCHOU, *Yin-Wen-tseu*, 161; GRUBE, *Religion und Kultus der Chinesen*, 35; CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 524.
394 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 173 și 192 sqq.
395 *Li ki*, C., I, 53.
396 *Tso tchouan*, C., I, 148; GRANET, *Danses et légendes...*, 8.
397 *Po hou t'ong*, 12; GRANET, *La Polygynie sororale...*, 41.
398 *Che king*, C., 184.
399 GRANET, *Danses et légendes...*, 469, nota 2.
400 *Mei-ti*, VIII; GRANET, *op. cit.*, 447.
401 *Chou tchouan, in* CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 475; *Tso tchouan*, C., III, 335; GRANET, *op. cit.*, 444 și 452, nota 2.
402 *Houai-nan tseu*, 7; *Tso tchouan*, L., 665; GRANET, *op. cit.*, 442, nota 1 și *idem, Fêtes et chansons...*, 193.
403 GRANET, *Danses et légendes...*, 450 sqq.
404 *Idem, ibid.*, 457 sqq.; *Tso tchouan*, L., 446.
405 SMT, I, 278; GRANET, *Fêtes et chansons...*, 195.
406 *Che king*, C., 396; GRANET, *op. cit.*, 198.
407 SMT, I, 173; *Annales sur bambou*, 5; GRANET, *op. cit.*, 166.
408 GRANET, *Danses et légendes...*, 449.
409 SMT, I, 450; GRANET, *op. cit.*, 360; *Louen heng*, FORKE, *Lun-Heng, Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung*, t. II, 22 și 340.
410 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 35.
411 *Che king*, C., 115; GRANET, *Danses et légendes...*, 115, nota 1.
412 Despre dinastia Xia și Dragon, v. GRANET, *op. cit.*, 554 sqq.
413 *Louen heng*, FORKE, *op. cit.*, t. II, 163.
414 *Tso tchouan*, L., 675.
415 GRANET, *Danses et légendes...*, 480, nota 3.

416 *Idem*, *Fêtes et chansons...*, 105.
417 *Louen yu*, L., XI, 15; *Louen heng*, FORKE, *op. cit.*, t. II, 333.
418 *Tso tchouan*, L., 294; SMT, IV, 463; GRANET, *Fêtes et chansons...*, 200 sqq.
419 *Tso tchouan*, C., II, 436; *Che king*, C., 347 și 462.
420 *Li ki*, C., II, 367 sqq.; *ibid.*, 651.
421 *Ibid.*, II, 650.
422 *Ibid.*, II, 320 sqq.
423 GRANET, *La polygynie sororale...*, 39.
424 *Tso tchouan*, C., III, 390; GRANET, *Fêtes et chansons...*, 159.
425 GRANET, *op. cit.*, 263.
426 *Che king*, C., 20.
427 *Li ki*, C., I, 341; GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 24 sqq.
428 GRANET, *Danses et légendes...*, 569 sqq.
429 *Ibid.*, 563 sqq.
430 Asupra hierogamiei muncitorilor turnători, v. GRANET, *Danses et légendes...*, 498 sqq.
431 *Tong king fou; Chan hai king*, 17.
432 SMT, IV, 361.
433 *Tso tchouan*, C., I, 327; *Li ki*, C., I, 261.
434 GRANET, *Danses et légendes...*, 469 sqq.
435 SMT, CXXVI; GRANET, *op. cit.*, 474.
436 SMT, III, 452 și XV; GRANET, *op. cit.*, 477.
437 *Mei-ti*, 11.
438 *Po wou tche*, 2; CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, t. I, 79; GRANET, *Danses et légendes...*, 343 sqq.
439 GRANET, *op. cit.*, 351, 354, 492, 504.
440 *Chan hai king*, 17; GRANET, *Danses et légendes...*, 353.
441 GRANET, *op. cit.*, 357.
442 *Ibid.*, 532, 536; 548, nota 2.
443 *Ibid.*, 387; 548, nota 2; 603.
444 În întreg pasajul care urmează, utilizez fapte pe care intenționez să le studiez în amănunt într-o lucrare aflată în pregătire (*Le Roi boit*), în care-mi propun să analizez antecedentele ideii de Maiestate.
445 *Houai-nan tseu*, 13; GRANET, *Danses et légendes...*, 377.
446 GRANET, *op. cit.*, 536 sqq., 523 sqq., 543, 544, notele 2 și 3.
447 *Idem*, *ibidem*, 617.
448 SMT, I, 74.
449 *Annales sur bambou*, 2.

450 *Chou king*, in SMT, I, 150 sqq.
451 *Houai-nan tseu*, I; GRANET, *Danses et légendes...*, 359.
452 *Tchouen ts'ieou fan lou*, 7.
453 GRANET, *op. cit.*, 272.
454 *Idem, ibid.*, 273 sqq.
455 SMT, II, 70, nota 1; GRANET, *op. cit.*, 293.
456 GRANET, *op. cit.*, 413, 427.
457 *Idem, ibid.*, 242 sqq.
458 *Idem, ibid.*, 245 sqq., 265 sqq.
459 *Idem, ibid.*, 243, 269.
460 *Idem, ibid.*, 299 sqq.
461 *Idem, ibid.*, 213 sqq.
462 *Idem, ibid.*, 294.
463 V. *supra*, întrecerea dintre Huang-di și ministrul său Che-you.
464 *Mei-ti*, 3; GRANET, *Danses et légendes...*, 273.
465 Fie trei generații într-un cuplu de familii exogame care, la fiecare generație, se unesc printr-o căsătorie (căsătorie între veri încrucișați). – Cu majuscule sunt notate femeile. Bărbații sunt notați cu minuscule. Indicele marchează generația. Săgeata reunește un soț cu o soție.

$$a^1\ A^1 \leftarrow\ \ \rightarrow b^1\ B^1$$
$$A^2\ a^2 \leftarrow\ \ \rightarrow B^2\ b^2$$
$$a^3\ A^3 \leftarrow\ \ \rightarrow b^3\ B^3$$

(NUMELE SE TRANSMITE PRIN FEMEI)

Eu sunt b^3. Mama mea, care mi-a transmis numele său, este B^2, soția lui a^2; a^2, care este tatăl meu, poartă un alt nume de familie decât mine.

Tatăl meu (a^2) are ca mamă pe A^1, soția lui b^1, care este tatăl tatălui meu; b^1, bunicul meu agnatic, poartă același nume de familie ca și mine.

Bunicul meu agnatic (b^1), fratele lui B^1, îl are drept nepot uterin pe b^2 (fiul lui B^1); b^2, fratele lui B^2, mama mea, este unchiul meu (b^3) matern. Eu sunt în același timp nepotul în linie agnatică al lui b^1, dar și strănepotul său în linie uterină; b^1 este bunicul meu agnatic și totodată stră-unchiul meu matern.

466 Fie trei generații într-un cuplu de familii. Același simbolism ca în schema precedentă.

$$A^1\ a^1 \leftarrow\ \ \rightarrow B^1\ b^1$$
$$A^2\ a^2 \leftarrow\ \ \rightarrow B^2\ b^2$$
$$A^3\ a^3 \leftarrow\ \ \rightarrow B^3\ b^3$$

(NUMELE SE TRANSMITE PRIN FEMEI)

Eu sunt a^2, fiul lui A^1; sunt soțul lui B^2, fiica lui B^1, iar B^1 este soția lui a^1; a^1 care este tatăl lui (B^2), soția mea, este de asemenea și fratele mamei mele (A^1).

Eu sunt a^2, soțul lui B^2, mama lui B^3, iar B^3 este soția lui a^3; a^3 (fiul surorii mele A^2), care este nepotul meu uterin, este de asemeni și soțul (B^3) fiicei mele.

467 Fie trei generații într-un cuplu de familii. Același simbolism ca și în schemele precedente. Membrii grupului aA sunt repetați pentru a figura dubla căsătorie care îl unește cu fiecare generație de grupul bB.

$$a^1A^1 \leftarrow \quad \rightarrow b^1B^1 \leftarrow \quad \rightarrow a^1A^1$$
$$a^2A^2 \leftarrow \quad \rightarrow b^2B^2 \leftarrow \quad \rightarrow a^2A^2$$
$$a^3A^3 \leftarrow \quad \rightarrow b^3B^3 \leftarrow \quad \rightarrow a^3A^3$$

(NUMELE SE TRANSMITE PRIN BĂRBAȚI)

Eu sunt b^3. Tatăl meu este b^2 (din același grup ca și mine), iar bunicul meu agnatic este b^1 (ca și în sistemul uterin).

b^1 (bunicul meu agnatic, fratele lui B^1, care este soția lui a^1 și mama lui a^2) este unchiul matern al lui a^2; b^1 are ca fiică pe B^2, care este soția lui a^2. El îl are deci drept ginere pe nepotul său uterin.

a^2 (nepot uterin și ginere al lui b^1, bunicul meu agnatic) este fratele lui A^2, soția lui b^2, care este tatăl meu (al meu b^3); a^2 este de asemenea tatăl lui A^3, care este soția mea.

Eu sunt nepotul uterin și ginerele aceluia (a^2) care este nepotul uterin și ginerele bunicului meu.

468 GRANET, *Danses et légendes...*, 417 sqq.

469 *Ibid.*, 404 sqq.

470 *Tso chouan*, C., III, 478. GRANET, *op. cit.*, 614.

471 GRANET, *op. cit.*, 291, 424 sqq., 413 sqq., 580 sqq.

472 SMT, II, 45; *Tso tchouan*, C., I, 470; GRANET, *op. cit.*, 219.

473 *Tso tchouan*, C., II, 205; GRANET, *op. cit.*, 164.

474 GRANET, *op. cit.*, 162 sqq., 536 sqq.

475 SMT, I, 202, nota 2 și II, 307.

476 GRANET, *op. cit.*, 257 sqq.

477 *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 9, § 6; *Chan hai king*, 5 și 14.

478 *Tchouang tseu*, Pr. WIEGER, *Les Pères du système taoïste*, 363; *Kouan tseu*, 14; *Chan hai king*, 2 și 3.

479 *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 20, § 6; GRANET, *Danses et légendes...*, 269 sqq.

480 SMT, IV, 307.

481 SMT, IV, 268.

482 SMT, IV, 323.

483 *Tso tchouan*, C., I, 66.
484 SMT, II, 154.
485 SMT, IV, 288.
486 SMT, IV, 40 și 49.
487 *Tso tchouan*, C., I, 413.
488 *Ibid.*, II, 292 sqq.
489 GRANET, *op. cit.*, 136 sqq.
490 *Tso tchouan*, C., I, 300.
491 *Ibid.*, I, 319-321; GRANET, *op. cit.*, 146.
492 SMT, V, 312; *Chou yi ki*; GRANET, *op. cit.*, 348.
493 SMT, I, 53 și 73.
494 *Li ki*, C., II, 313; GRANET, *op. cit.*, 88, nota 1.
495 SMT, I, 269; GRANET, *Fêtes et chansons anciennes...*, 189.
496 GRANET, *Danses et légendes...*, 336, nota 3.
497 *Tso tchouan*, C., III, 583.
498 *Ibid.*, I, 339.
499 *Ibid.*, II, 507.
500 SMT, IV, 51.
501 *Tso tchouan*, C., II, 254; *ibid.*, I, 257; GRANET, *Danses et légendes...*, 457.
502 *Tso tchouan*, C., II, 139.
503 *Ibid.*, II, 431.
504 *Yi li*, C., 124 sqq.; GRANET, *op. cit.*, 91, nota 1.
505 *Tso tchouan*, C., I, 356.
506 *Ibid.*, III, 113 și 671.
507 GRANET, *op. cit.*, 583 sqq.
508 *Tso tchouan*, C., III, 289.
509 *Che king*, C., 285.
510 SMT, I, 154 și I, 85.
511 *Tcheou li*, BIOT, *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, I, 85.
512 *Yi li*, C., 443, și GRANET, *Danses et légendes...*, 159.
513 *Tso tchouan*, C., III, 478.
514 *Che king*, C., 57, 346, 361.
515 *Ibid.*, 57 și 397; *Tso tchouan*, C., I, 200 și II, 330.
516 *Mei-li*, și CHAVANNES, *Le T'ai chen*, 472.
517 *Tso tchouan*, C., II, 494 și I, 198.
518 *Ibid.*, II, 330.
519 *Che king*, C., 221.
520 *Tso tchouan*, C., II, 472.
521 *Ibid.*, I, 502, 503 și II, 471.
522 *Ibid.*, I, 51, 533 și III, 611.
523 CHAVANNES, *op. cit.*, App. și 437 sqq.

524 *Che king*, C., 438, 222.
525 *Tso tchouan*, C., I, 185, 70.
526 *Ibid.*, III, 615 și I, 293.
527 *Ibid.*, I, 533.
528 *Ibid.*, III, 287 și 719.
529 GRANET, *Danses et légendes*..., 126 sqq.
530 *Che king*, C., 221.
531 *Tso tchouan*, C., I, 568.
532 *Ibid.*, II, 565.
533 *Ibid.*, III, 547.
534 *Ibid.*, III, 291.
535 *Ibid.*, II, 293; III, 59, 60 și 736.
536 *Ibid.*, II, 496 și III, 713.
537 *Ibid.*, III, 613 și II, 233.
538 *Ibid.*, I, 486 și III, 737.
539 *Ibid.*, I, 371.
540 *Ibid.*, II, 265.
541 *Che king*, C., 327, 362 și *Tso tchouan*, C., II, 233.
542 *Che king*, C., 327 și *Tso tchouan*, C., II, 55.
543 *Tso tchouan*, C., II, 549.
544 *Che king*, C., 328.
545 *Tso tchouan*, C., I, 197.
546 *Ibid.*, III, 267.
547 *Ibid.*, II, 239.
548 *Ibid.*, III, 543.
549 *Che king*, C., 362.
550 *Li ki*, C., I, 328.
551 *Ibid.*, I, 264 sqq.
552 *Ibid.*, I, 276.
553 *Ibid.*, I, 274.
554 Asupra valorii cuvântului *ming*, v. o interpretare diferită la MASPÉRO, *Le mot* ming.
555 GRANET, *Danses et légendes*..., 159, nota 2.
556 SMT, IV, 250, și *Tso tchouan*, C., I, 317.
557 SMT, IV, 179.
558 GRANET, *La religion des Chinois*..., 143 sqq.
559 *Idem*, *Fêtes et chansons anciennes*..., 197.
560 *Ibid.*, 79.
561 *Che king*, C., 44.
562 SMT, IV, 424.
563 SMT, IV, 304.
564 *Tso tchouan*, C., II, 50.

565 *Tcheou li*, BIOT, *Le Tcheou li ou les rites des Tcheou*, t. I, 201, și SMT, I, 243 și 247. O bună capitală este aceea în jurul căreia măsurile de distanță „rămân constante“, adică aceea care se află chiar în centrul Spațiului pur.
566 *Che king*, C., 196.
567 *Tso tchouan*, C., III, 71.
568 SMT, IV, 225.
569 *Li ki*, C., I, 332 sqq.; I, 641; *Tso tchouan*, C., III, 37.
570 *Tso tchouan*, C., II, 85.
571 *Ibid*., III, 325.
572 *Ibid*., III, 38 și 325.
573 *Li ki*, C., I, 587.
574 GRANET, *La religion des Chinois*..., 68 sqq.
575 *Tso tchouan*, C., III, 142; GRANET, *Danses et légendes*..., 18.
576 *Tso tchouan*, C., I, 143 și III, 138.
577 *Li ki*, C., II, 270.
578 *Tso tchouan*, C., II, 206.
579 *Li ki*, C., I, 96.
580 *Ibid*., I, 104.
581 *Ibid*., I, 704 și 706.
582 *Ibid*., I, 685.
583 *Ibid*., I, 715.
584 SMT, IV, 251.
585 *Li ki*, C., I, 719.
586 *Ibid*., I, 720.
587 *Tso tchouan*, C., I, 153.
588 *Ibid*., II, 439.
589 *Ibid*., II, 29-30 și 241.
590 *Ibid*., II, 412.
591 *Ibid*., I, 133.
592 *Che king*, C., 35, 167, 185.
593 *Tso tchouan*, C., II, 189.
594 Asupra carului, v. *Che king*, C., 124.
595 *Tso tchouan*, C., II, 189.
596 *Li ki*, C., I, 55.
597 *Tso tchouan*, C., I, 614.
598 *Ibid*., II, 132 și 468.
599 *Ibid*., III, 214.
600 *Ibid*., II, 479.
601 *Ibid*., I, 509.
602 *Ibid*., II, 132.
603 SMT, I, 233 și IV, 25.

604 *Tso tchouan*, C., I, 626.
605 *Ibid.*, I, 625.
606 *Ibid.*, II, 339.
607 *Ibid.*, III, 392.
608 *Ibid.*, II, 135 și 136.
609 *Ibid.*, I, 626.
610 *Ibid.*, II, 136.
611 *Ibid.*, III, 340.
612 *Ibid.*, II, 13.
613 *Ibid.*, III, 749.
614 *Ibid.*, I, 633.
615 *Kouo yu*, 15; GRANET, *Danses et légendes...*, 356, nota 2.
616 *Tso tchouan*, C., II, 214.
617 *Ibid.*, II, 449.
618 *Ibid.*, II, 194.
619 *Ibid.*, II, 414.
620 *Ibid.*, II, 334.
621 *Ibid.*, I, 509.
622 *Ibid.*, I, 635.
623 *Ibid.*, II, 10.
624 *Ibid.*, I, 219; III, 173; I, 57; Asupra drapelului, v. GRANET, *Danses et légendes...*, 385 sqq.
625 *Houai-non tseu*, 15; *Li ki*, C., I, 157.
626 *Tso tchouan*, C., II, 334, 346.
627 *Ibid.*, II, 432.
628 *Ibid.*, I, 566.
629 *Che king*, C., 335.
630 *Tso tchouan*, C., III, 7 și SMT, IV, 357.
631 *Tso tchouan*, C., I, 619.
632 *Ibid.*, I, 653.
633 *Ibid.*, I, 61.
634 *Ibid.*, II, 431.
635 *Ibid.*, II, 373.
636 SMT, IV, 29; *Tso tchouan*, C., I, 357; GRANET, *Danses et légendes...*, 81, nota 4.
637 SMT, IV, 296-297.
638 *Tso tchouan*, C., I, 407.
639 *Ibid.*, I, 388, 406; II, 38, 492; III, 441.
640 *Ibid.*, III, 29.
641 SMT, IV, 69-84.
642 SMT, II, 64 sqq. și cap. LXVIII.
643 *Tso tchouan*, C., III, 355.

644 *Li ki*, C., I, 462 și 219.
645 *Ibid.*, II, 674.
646 *Tso tchouan*, C., II, 30 și I, 336.
647 *Ibid.*, I, 335.
648 *Ibid.*, III, 21.
649 *Li ki*, C., I, 246.
650 SMT, I, 282.
651 *Li ki*, C., I, 28 și II, 586.
652 *Ibid.*, I, 254.
653 *Ibid.*, I, 700-702.
654 *Ibid.*, I, 693 sqq.
655 *Ibid.*, I, 690 sqq.; I, 28.
656 *Tso tchouan*, C., III, 715.
657 *Li ki*, C., I, 707 sqq.
658 *Ibid.*, II, 588 sqq.
659 *Che king*, C., 59.
660 *Ibid.*, 63.
661 *Li ki*, C., II, 636.
662 *Ibid.*, II, 699.
663 *Ibid.*, II, 672 sqq.
664 *Che king*, C., 112 și 296.
665 *Li ki*, C., II, 680 și *Che king*, C., 297.
666 *Yi li*, C., 238 și 125.
667 *Lie Tseu*, Pr. WIEGER, *Les Pères du système taoïste*, 147.
668 *Li ki*, C., I, 215.
669 *Ibid.*, II, 359.
670 *Tso tchouan*, C., III, 589.
671 *Li ki*, C., I, 225.
672 *Tso tchouan*, C., II, 489.
673 SMT, I, 150 sqq.
674 *Che king*, C., 381.
675 *Tso tchouan*, C., II, 438.
676 *Ibid.*, I, 409.
677 Asupra acestei întrevederi, v. GRANET, *Danses et légendes...* 171 sqq.
678 *Che king*, C., 244.
679 *Li ki*, C., I, 96 și II, 10.
680 *Ibid.*, I, 78.
681 *Tso tchouan*, C., III, 519.
682 *Ibid.*, I, 432.
683 *Ibid.*, II, 253.
684 SMT, IV, 379.

685 *Tso tchouan*, C., I, 222 sqq.
686 *Ibid.*, III, 755.
687 *Tso tchouan*, C.
688 *Li ki*, C., I, 640 sqq.
689 *Che king*, C., 203 și 404; *Tso tchouan*, C., I, 419.
690 *Li ki*, C., I, 639; I, 36 sqq.; II, 21 sqq.
691 *Ibid.*, I, 40.
692 *Ibid.*, I, 35 sqq.; II, 20 sqq.
693 *Ibid.*, I, 686 sqq.
694 *Che king*, C., 297 și 197.
695 *Li ki*, C., I, 38; SMT, IV, 314.
696 *Tso tchouan*, C., II, 508.
697 *Ibid.*, I, 582.
698 SMT, V, 329.
699 *Che king*, C., 276.
700 *Li ki*, C., II, 329.
701 *Ibid.*, I, 335.
702 Întrebuințez aceste două expresii în sensul strict ce le-a fost dat de Durkheim.
703 Întreaga analiză care urmează este făcută după capitolul din *Yi li* asupra regulilor doliului după gradul de rudenie.
704 Darea unui nume la un grup de barbari are drept scop reglarea căsătoriilor între acesta și grupurile familiale chineze.
705 *Yi li*, C., 395 și 401.
706 *Ibid.*, 398.
707 *Li ki*, C., I, 148.
708 GRANET, *Fêtes et chansons anciennes...*, 9, 14, 68 sqq.
709 *Li ki*, C., I, 779.
710 *Ibid.*, I, 784.
711 *Yi li*, C., 399.
712 GRANET, *op. cit.*, 10 și 46.
713 *Li ki*, C., I, 777; I, 287; II, 336 și 446; GRANET, *op. cit.*, 61; *idem*, *Danses et légendes...*, 14, nota 1.
714 *Li ki*, C., I, 47; GRANET, *Danses et légendes...*, 274.
715 *Yi li*, C., 396.
716 *Ibidem.*
717 *Ibidem*, 388.
718 SMT, IV, 112, 349, 78.
719 SMT, IV, 233 și 380.
720 GRANET, *Danses et légendes...*, 273 sqq.
721 SMT, V, 235 și *Sin louen*, 46.
722 *Li ki*, C., I, 662, 671.

723 *Sin chou*, 10.
724 *Ibid.*, 10; GRANET, *op. cit.*, 155, nota 2.
725 *Tso tchouan*, C., I, 548.
726 GRANET, *op. cit.*, 532. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 25, § 4.
727 *Tso tchouan*, C., I, 586.
728 *Che king*, C., 350; GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 27 sqq.
729 GRANET, *op. cit.*, 8.
730 *Che king*, C., 223; GRANET, *op. cit.*, 3.
731 *Li ki*, C., I, 663.
732 GRANET, *op. cit.*, 9.
733 *Li ki*, C., II, 678.
734 GRANET, *op. cit.*, 39, nota 1.
735 *Tso tchouan*, C., I, 502.
736 *Che king*, C., 250.
737 *Li ki*, C., I, 665 sqq.
738 GRANET, *op. cit.*, 10.
739 *Idem*, *Fêtes et chansons anciennes...*, 207, și *Tso tchouan*, C., III, 319.
740 *Li ki*, C., I, 672.
741 *Ibid.*, I, 673.
742 *Po hou t'ong*, 10.
743 GRANET, *Danses et légendes...*, 13; *Tso tchouan*, III, 409.
744 *Yi li*, cap. I; *Li ki*, C., II, 636.
745 *Li ki*, C., I, 676.
746 *Ibid.*, I, 651 și 478; SMT, V, 287; GRANET, *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*, 10.
747 *Li ki*, C., I, 620 sqq. și 627.
748 *Ibid.*, I, 632, 633, 96.
749 *Ibid.*, I, 626-629.
750 *Ibid.*, I, 653.
751 *Ibid.*, I, 641 sqq., 649, 655.
752 *Li ki*, C., I, 627.
753 *Ibid.*, II, 175; GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 9 sqq.; GRANET, *Danses et légendes...*, 287 sqq.
754 *Li ki*, C., I, 40, 495, 314.
755 *Ibid.*, I, 165.
756 *Ibid.*, I, 125.
757 *Ibid.*, II, 202 și I, 175; GRANET, *Le dépôt de l'enfant...*, 13.
758 *Li ki*, C., II, 141.
759 *Ibid.*, II, 558, 573, 581, 238 și 241.
760 *Ibid.*, II, 553.

761 *Ibid.*, II, 206 și 570.
762 SMT, IV, 60.
763 *Li ki*, C., I, 216 și GRANET, *Le langage de la douleur...*, 109.
764 *Li ki*, C., II, 556.
765 *Ibid.*, I, 120 și II, 705.
766 *Ibid.*, II, 126, 170, 552.
767 *Ibid.*, I, 135 și II, 763.
768 *Ibid.*, I, 196 sqq.
769 *Ibid.*, I, 246.
770 *Ibid.*, I, 206, 758 sqq., 767 sqq.
771 *Ibid.*, I, 57 și 745.
772 *Ibid.*, I, 100, 784, 287, 451 și 760.
773 *Ibid.*, I, 101 și II, 321.
774 *Ibid.*, I, 324.
775 *Ibid.*, I, 557.
776 *Ibid.*, II, 335.
777 SMT, IV, 195 și 199; *Tso tchouan*, C., I, 120 și 220.
778 SMT, IV, 442.
779 *Li ki*, C., I, 14.
780 *Tso tchouan*, C., II, 24.
781 *Li ki*, C., I, 300, 302, 691.
782 *Ibid.*, I, 147.
783 *Che king*, C., 350.
784 *Tso tchouan*, C., II, 457.
785 *Li ki*, C., I, 673.
786 *Ibid.*, I, 675 sqq.
787 *Yi li*, C., 45.
788 *Li ki*, C., I, 30.
789 *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 6, § 3. *Heou han chou*, 115 și *Wei chou*, 100.
790 *Che king*, C., 452.
791 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 71 și 111.
792 SMT, IV, 282.
793 SMT, IV, 284 și 285.
794 *Li ki*, C., I, 30.
795 *Tso tchouan*, C., III, 512 și 525.
796 *Kouo yu*, 2.
797 *Tso tchouan*, C., III, 752 și SMT, IV, 398 și 466.
798 *Tso tchouan*, C., II, 21.
799 *Yi li*, 2.
800 *Ibid.*, 49.
801 *Tso tchouan*, C., I, 179.

802 *Ibid.*, III, 46 și 52.
803 *Ibid.*, III, 54.
804 *Ibid.*, II, 281.
805 *Houai-nan tseu*, 10; *Chouo yuan*, 8.
806 *Tso tchouan*, C., III, 587; SMT, IV, 109.
807 *Che king*, C., 405.
808 SMT, I, 178 și II, 26.
809 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 14, 87 și 22; SMT, I, 265.
810 SMT, IV, 114.
811 *Ta Tai li ki*, 80.
812 *Li ki*, C., II, 197 sqq.
813 *Tso tchouan*, C., II, 251.
814 *Ibid.*, I, 117.
815 SMT, IV, 52.
816 *Yi li*, C., 32.
817 *Ibid.*, 33.
818 *Tso tchouan*, C., I, 348.
819 Numai după moarte, soțul și soția vor putea, pentru a mânca ofrandele ce le sunt închinate, să se servească de un scăunel comun. Cf. *Li ki*, C., II, 334.
820 GRANET, *Coutumes matrimoniales...*, App.
821 *Yi li*, C., 55 sqq.
822 *Che king*, C., 42 și 113.
823 *Li ki*, C., I, 510.
824 *Che king*, C., 69.
825 *Tso tchouan*, C., I, 62.
826 *Ibid.*, III, 443.
827 *Li ki*, C., I, 72.
828 *Ibid.*, I, 29 și II, 339.
829 *Ibid.*, I, 660.
830 GRANET, *La Polygynie sororale...*, 39 sqq.
831 *Li ki*, C., I, 661.
832 GRANET, *op. cit.*, 35, 111 sqq.
833 *Idem*, *La vie et la mort...*, 7 și 10; *Li ki*, C., I, 610.
834 *Idem*, *La Polygynie sororale...*, 13.
835 *Tso tchouan*, C., I, 485.
836 *Ibid.*, III, 674 și 185.
837 GRANET, *op. cit.*, 10.
838 *Che king*, C., 39, 218, 219, 230.
839 *Tso tchouan*, C., III, 761.
840 *Ibid.*, III, 752.

841 *Ibid.*, I, 196 și III, 554; GRANET, *Danses et légendes...*, 1, nota 2.
842 GRANET, *La Polygynie sororale...*, 34 sqq., 80 sqq.
843 *Yi li*, STEELE, *I Li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, t. I, 29 și *Li ki*, C., I, 780.
844 *Eul ya*, 4.
845 GRANET, *op. cit.*, 65.
846 *Li ki*, C., I, 610.
847 *Tso tchouan*, C., I, 45.
848 *Li ki*, C., I, 112.
849 *Yi li*, C., 392.
850 *Ibid.*, 391.
851 GRANET, *op. cit.*, 15.
852 *Che king*, Prefață și CHAVANNES, *La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han*, 183.
853 *Tso tchouan*, C., II, 348 și SMT, IV, 68.
854 *Eul ya*, 4; *Tso tchouan*, C., III, 437.
855 *Tso tchouan*, C., I, 106.
856 *Li ki*, C., I, 209 și 226.
857 Dinastia Wei a întrebuințat sistematic această metodă. Împăratul Wu pare să se fi gândit la ea. Cf. *supra*, p. 129.
858 *Tchan kouo ts'e*, 4.
859 *Tso tchouan*, C., I, 79, 120, 220, 295, 536. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 9, § 2. *Mei-ti*, 4; *Siun tseu*, 19.
860 *Tso tchouan*, C., III, 175.
861 *Ibid.*, II, 457.
862 *Ibid.*, I, 536 sqq.
863 *Li ki*, C., I, 609.
864 *Ibid.*, I, 259.
865 *Tso tchouan*, C., II, 80.
866 *Ibid.*, I, 599.
867 *Li ki*, C., I, 630 sqq.
868 *Tso tchouan*, C., II, 547.
869 *Ibid.*, III, 586.
870 SMT, V, 334 sqq.
871 *Che king*, C., 65.
872 *Ibid.*, 53.
873 V. in *BEFEO*, 1924, p. 496, formula lui Hu Shi: „Dinastia Han este o epocă în care au fost fabricate cărți apocrife, în care se încerca reforma instituțiilor invocând Antichitatea."
874 *Che king*, L, 281, 284, 555. *Mou t'ien tseu tchouan*, SMT, I, 251, 277.

875 GRANET, *Danses et légendes...*, 109 sqq.; *Tcheou li*, BIOT, *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, t. II, 182.
876 SMT, IV, 56 sqq.
877 *Tso tchouan*, C., I, 427.
878 *Ibid.*, I, 409.
879 SMT, IV, 303, 305.
880 GRANET, *op. cit.*, 111 sqq.
881 V. p. 219 sqq.
882 GRANET, *op. cit.*, 149, 345 sqq.
883 *Ibid.*, 338.
884 *Che king*, C., 424.
885 SMT, IV, 56; GRANET, *op. cit.*, 101 sqq.
886 SMT, II, 33; GRANET, *op. cit.*, 147.
887 GRANET, *op. cit.*, 116 sqq.
888 *Idem*, *op. cit.*, 116, nota 2 și *idem*, *La religion des Chinois*, 52 sqq.
889 SMT, V, 472 sqq.
890 V. pp. 194-195 și 250-251.
891 V. p. 32.
892 *Li ki*, C., I, 341; GRANET, *Fêtes et chansons...*, 164 sqq.
893 SMT, II, 325.
894 SMT, III, 474, 475, 614.
895 CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 524.
896 *Ibid.*, 521.
897 V. pp. 130-131.
898 CHAVANNES, *op. cit.*, 184, 185.
899 SMT, III, 431 și II, 219.
900 SMT, Introd., CXVIII. *Ts'ien Han chou*, 55.
901 SMT, III, 504. *Ts'ien Han chou*, 55.
902 V. pp. 208 sqq.
903 SMT, III, 475, 476 (nota 3).
904 *Ts'ien Han chou*, 55.
905 CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 184, 200, 207.
906 SMT, III, 477.
907 SMT, III, 486-491.
908 SMT, III, 502, 510.
909 SMT, III, 515.
910 SMT, III, 331.
911 SMT, III, 596.
912 SMT, II, 325.
913 SMT, II, 383, 378.

914 IMBAULT-HUART, *La légende des premiers papes taoïstes* (1884) și Pr. WIEGER, *Textes historiques* (1902), 917 și 1658.
915 SMT, 55 și *Ts'ien Han chou*, 40.
916 SMT, II, 55.
917 SMT, II, 383.
918 SMT, II, 127, 206.
919 SMT, II, 164.
920 SMT, II, 178-180.
921 SMT, II, 207.
922 SMT, II, 163.
923 SMT, II, 192.
924 SMT, II, 175, 243.
925 PAN KOU, *Fou des deux capitales*, prima parte.
926 SMT, III, 620.
927 SMT, III, 628.
928 SMT, II, 621.
929 SMT, III, 483, 482.
930 SMT, III, 489.
931 SMT, III, 470.
932 SMT, III, 472 sqq.
933 SMT, III, 478 sqq.
934 SMT, III, 504.
935 *San fou houang t'ou*, 5, și SMT, III, 458.
936 SMT, III, 505.
937 SMT, III, 505-506.
938 SMT, II, 180.
939 SMT, III, 506.
940 SMT, III, 508; BRETSCHNEIDER, *Botanicon Sinicum*, 418.
941 SMT, III, 471, în Introd., XCV.
942 *Ta jen*, poem de *Sima Xiang-ru*, in SMT, 117.
943 SMT, II, 177.
944 *Ibidem.*
945 GRANET, *La religion des Chinois*, 143 sqq. Mă mărginesc numai să indic aici rezultatele unei anchete asupra ideii de Maiestate, ale cărei justificări sper să le pot oferi într-o lucrare ce va apărea: *Le Roi boit*.
946 Principalul dintre acești teoreticieni este Han Fei-zi (mort în 233 î.e.n.).
947 SMT, II, 185-188.
948 SMT, II, 445.
949 SMT, II, 461.

950 Această teorie a servit de fir conducător autorilor dinastiei Han care și-au luat sarcina de a reconstrui istoria antică. (A se raporta la Cartea I din prima parte.) Ea inspiră în mod deosebit un capitol celebru din *Shu jing: „Hong fan“* (SMT, IV, 218 sqq.). Unii sinologi spun că aceste idei datează de pe vremea dinastiei Zhou (MASPÉRO, *La Chine antique*, 437).

951 CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 19, 224.

952 SMT, II, 473, 478.

953 SMT, II, 462.

954 SMT, II, 471.

955 SMT, II, 458. Amnistiile sunt completate cu reducerea impozitelor (*ibid.*, 477) și cu distribuirea de cereale scoase din hambarele imperiale (*ibid.*, 485).

956 SMT, II, 462.

957 SMT, II, 465.

958 SMT, III, 558.

959 SMT, II, 482.

960 Instituirea corpului „eruditilor cu o vastă cunoaștere a celor Cinci Cărți canonice“ în anul 136 (SMT, Intr., XCIII).

961 *Tso tchouan*, C., I, 5; *Mencius*, L, 85.

962 SMT, II, 55.

963 SMT, II, 137.

964 SMT, II, 461.

965 SMT, Introd., XCI.

966 SMT, III, 550.

967 SMT, Introd., XCI.

968 SMT, III, 570.

969 SMT, III, 546.

970 SMT, III, 555.

971 SMT, III, 557.

972 SMT, Introd., X.

973 SMT, III, 541.

974 SMT, III, 550.

975 SMT, III, 567.

976 SMT, III, 571.

977 SMT, III, 602.

978 PAN KOU, *Fou des deux capitales*, prima parte.

979 TCHANG HENG, *Tong king fou*.

980 CHAVANNES, *Mission archéologique...*, 32.

981 SMT, III, 548.

982 În cartea sa: *Deux grandes découvertes archéologiques en Corée*, UMEHARA insistă pe bună dreptate asupra perfecțiunii tehnice a obiectelor exhumate.

983 *Houai-nan tseu*, 10.

984 *Tso tchouan*, C., III, 755.

985 SMT, Introd., CI.

986 SMT, III, 543.

987 SMT, II, 529.

988 SMT, III, 562.

989 SMT, III, 569.

990 SMT, III, 561.

991 SMT, III, 594.

992 SMT, III, 539; *ibid.*, 541; „Un cal a valorat o sută de livre de aur."

993 SMT, III, 545.

994 SMT, III, 575 și 594 sqq.

995 SMT, III, 561, 562.

996 *BEFEO*, 1924, 497.

997 SMT, III, 580.

998 SMT, III, 588.

999 SMT, III, 582.

1000 SMT, III, 503, 562, 581, 563, 547.

1001 SMT, III, 575.

1002 SMT, III, 559.

1003 SMT, III, 571.

1004 SMT, III, 541.

1005 SMT, II, 142, 146, 167, 180, 188.

1006 GRANET, *Fêtes et chansons...*, 84, 98.

1007 SMT, II, 188, nota 1. V. *supra*, p. 47.

1008 SMT, II, 188-189.

1009 SMT, II, 168; GRANET, *Danses et légendes...*, 17, nota 2.

1010 SMT, II, 454; comp. *ibid.*, 474.

1011 *Yi li*, C., 396.

1012 PAN KOU, *Fou des deux capitales*, partea a 2-a.

1013 SMT, III; 557-559.

1014 CHAVANNES, *Confucius (Revue de Paris*, 1903), 135.

1015 *Ibid.*, 136.

1016 *Ibid.*, 139.

1017 *Ibid.*, 141, 182.

1018 *Ibid.*, 142, 183.

1019 *Ibid.*, 65.

1020 V., în special, *Li ki*, C., I, 468 sqq.

1021 *Li ki*, C., II, 31, 32.

1022 *Ibid.*, I, 468 și *Tcheou li*, BIOT, *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, t. I, 297 și 292.

1023 *Li ki*, C., II, 34.

1024 Începutul unui vechi poem anonim din secolul al III-lea e.n., ESCARRA și GERMAIN, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des T'sin*, și TCHANG FONG, *Le Paon*, Paris, 1924.

1025 CHAVANNES, *Confucius*, 106-109.

1026 SMT, Introd., CVI.

1027 SMT, II, 229, citat din *Kia yi*.

1028 SMT, III, 557.

1029 *Tch'ouen ts'ieou fan lou* și *Ts'ien Han chou*, 27.

C = Părintele S. COUVREUR, s.j.; *Cheu king*, Ho-kien-fou, 1896; *Li ki*, Ho-kien-fou, 1899; (CONFUCIUS), *Les Quatre Livres*, Ho-kien-fou, 1895; (*id.*), *Chou king*, 1897.

L = James LEGGE, *The Chinese Classics*, London, 1867-76.

Bibliografie

Lista lucrărilor dată mai jos nu este o bibliografie critică; am menționat aici articole considerate importante alături de lucrări întinse mai puțin utile pentru consultare.

PERIODICE

Asia Major .... *As. Maj.*
Bulletin de L'École française d'Extrême Orient .... *BEFEO*
China Review .... *ChR*
Journal Asiatique .... *JA*
Journal of the Peking Oriental Society .... *JPOS*
Journal of the Royal Asiatic Society .... *JRAS*
Mémoires concernant l'Asie orientale .... *MAO*
Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen .... *MSOS*
New China Review .... *NChR*
Ostasiatische Zeitschrift .... *OZ*
Ostasiatische Studien .... *OS*
Shinagaku .... *Sh.*
T'oung pao .... *TP*
Variétés sinologiques .... *VS*

OPERE ȘI LUCRĂRI DIVERSE

ANDERSSON (J.G.), *An Early Chinese Culture*, Peking, 1923.
– *Preliminary Report on Archaelogical Research in Kansu*, Peking, 1925.
ARDENNE DE TIZAC (H. d'), *L'art chinois classique*, Paris, 1926.
ARNE, *Painted Stone Age Pottery from the Province of Honan, China*, Peking, 1925.

ASHTON (L.), *An Introduction to the Study of Chinese Sculpture*, London, 1924.
AUROUSSEAU (L.), *La première conquête chinoise des pays annamites*, *BEFEO*, 1923.
BIOT (E.), *Tcheou li ou les Rites des Tcheou*, Paris, 1851.
– *Recherches sur les mœurs des anciens Chinois d'après le* Che king (*JA*, 1843).
BLACK, *The Human Skeleton Remains from Sha kuo t'un*, Peking, 1925.
– *A Note on Physical Characters of the Prehistoric Kansu race*, Peking, 1925.
BOERSCHAN (E.), *Chinesische Architektur*, Berlin, 1926.
BREITSCHNEIDER, *Botanicon Sinicum (J. of the China Branch of the R.A.S.*, XXV).
BUSSHEL (S.-W.), *Chinese Art*, London, 1914.
CHALFANT, *Early Chinese Writing*, Chicago, 1906.
CHAVANNES (Éd.), *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 5 vol., Paris, 1895-1905.
– *La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han*, Paris, 1893.
– *Le T'ai chan*, Paris, 1910.
– *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1913.
– *Le jet des Dragons* (*MAO*, III), Paris, 1919.
– *Confucius (Revue de Paris*, 1903).
– *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise d'après un livre de M. Lo Tchen-yu* (*JA*, 1911).
– *Trois généraux chinois de la dynastie Han* (*TP*, 1906).
– *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan*, Oxford. 1913.
– *De l'expression des vœux dans l'art populaire chinois*, Paris, 1922.
CONRADY, *China*, Berlin, 1902.
CORDIER (H.), *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paris, 1920.
DEMIÉVILLE (P.) C.R. TCHANG HONG-TCHAO, Che ya, *Lapidarium sinicum* (*BEFEO*, 1924).
– *La méthode d'architecture de* Li MING-TCHONG *des Song* (*BEFEO*, 1925).
– HOU-CHE, *Tch'ang che tsi* (*BEFEO*, 1924).
DVORAK (R.), *China's Religionen*, Munster, 1903.
EDKINS, *The Evolution of Chinese Language* (*JPOS*, 1887).
ERKES, *Das Weltbild des Huai-nan-tze* (*OZ*, 1917).
– *Das älteste Dokument z. chines. u. Kunstgeschichte*: *T'ien-wen; die «Himmelsfragen» des K'üh Yuan*, Leipzig, 1928.

ESCARRA et GERMAIN, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, Pékin, 1925.
– *Études asiatiques*, publiées à l'occasion du XXV^{e} anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient, Paris, 1925.
FORKE (A.), *Lun-Heng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung* (*MSOS*, 1911).
– *Mö Ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* (*MSOS*, 1923).
– *The World Conception of the Chinese*, London, 1925.
– *Yang Chu, the Epicurian in his Relation to Lieh-tse the Pantheist* (*JPOS*, III).
– *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1927.
– *Der Ursprung der Chinesen.*
FRANKE (A.), *Das Confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, 1920.
FUJITA, *The River Huang in the Reign of Yu* (*Sh.*, 1921).
GABELENTZ (von der), *Beiträge z. chines. Grammatik (Abhandl. d. Sächsischen Gesells. f. Wissens.*, 1888).
GABELENTZ (von der), *Confucius und seine Lehre*, Leipzig, 1888.
GIESLER, *La tablette* Tsong *du* Tcheou li (*Rev. Arch.*, 1915).
GILES (H.-A.), *History of Chinese Literature*, London, 1901.
– *Chuang Tsu, Mystic Moralist and Social Reformer*, London, 1889.
– *Lao Tzu and the* Tao tê king (*Adversaria sinica*, III).
– *The Remains of Lao Tzu* (*ChR*, 1886-1889).
– *Religion of Ancient China*, London, 1905.
– *Confucianism and its Rivals*, London, 1915.
GRANET (M.), *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919.
– *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale*, Paris, 1920.
– *La religion des Chinois*, Paris. 1922.
– *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris. 1926.
– *Coutumes matrimoniale de la Chine antique* (*TP*, 1912).
– *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises (Rev. philos.*, 1920).
– *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise (Ann. de l'Éc. des Hautes Études*, 1920).
– *Le dépôt de l'enfant sur le sol* (*Rev. arch.*, 1922).
– *Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique* (*Rev. de Psychologie*, 1922).
GROUSSET (R.), *Histoire de l'Asie*, Paris, 1922.
GROOT (J.-J.-M. de), *The Religious System of China*, Leiden, 1892-1921.
– *The Religion of the Chinese*, New York, 1910.

– *Universismus*, Berlin, 1918.
– *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Amsterdam, 1903.
– *Chinesische Urkunden z. Gesch. Asiens*, 1921.
GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, 1902.
– *Die Religion der alten Chinesen*, Tübingen, 1908.
– *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig, 1908.
HALOUN (G.), *Contribution to the History of the Clan Settlement in Ancient China* (*As. Maj.*, 1924).
– *Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer?* (*As. Maj.*, 1926).
HAUER, *Die Chinesische Dichtung*, Berlin, 1909.
HAVRET et CHAMBEAU, *Notes concernant la chronologie chinoise* (*VS*, 1920).
HIRTH, *The Ancient History of China to the End of the Chou Dynasty*, New York, 1909.
– *Chinese Metallic Mirrors*, New York, 1906.
HONDA, *On the Date of Compilation of the* Yi king (*Sh.*, 1921).
HOPKINS, *Chinese Writings in the Chou Dynasty on the Light of Recent Discoveries* (*JRAS*, 1911).
– *Metamorphic Stylisation and the Sabotage of Signification, a Study in Ancient and Modern Chinese Writing* (*JRAS*, 1925).
HU SHIH. *The Development of Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1922.
IMBAULT-HUART, *La légende des premiers papes taoïstes* (*JA*, 1884).
KARLGREN (B.), *Études sur la phonologie chinoise*, Leyde et Stockholm, 1913.
– *Sound and Symbol in China*, London, 1923.
KARLGREN (B.) *Analytic Dictionary*, Paris, 1923.
– *On the Authenticity and Nature of the Tso chuan*, Göteborg, 1926.
– *Philology and Ancient China*, Oslo, 1926.
– *Le protochinois, langue flexionnelle* (*JA*, 1920).
LALOY (L.), *La musique chinoise*, Paris.
LAUFER (B.), *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion*, Chicago, 1912.
– *Chinese Pottery of the Han Dynasty*, Leiden, 1909.
– *Ethnographische Sagen der Chinesen* (in Festschrift f. Kuhn).
MAILLA (le P. de), *Histoire générale de la Chine*, traduite du Tong-kien-kang-mou, Paris, 1777-1789.
MARTIN, *Diplomacy in Ancient China* (*JPOS*, 1889).
MASPÉRO (H.), *La Chine antique*, Paris, 1927.
– *Les origines de la civilisation chinoise* (*Ann. de géographie*, 1926).
– *Les légendes mythologiques dans le* Chou king (*JA*, 1924).
– *Notes sur la logique de Mo tseu* (*TP*, 1927).

– *Le mot* ming (*JA*, 1927).
– *Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu* (*Bull. de l'Assoc. franç. des amis de l'Orient*, 1922).
– *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming* (*BEFEO*, 1910).
MASSON-OURSEL (P.), *La philosophie comparée*, Paris, 1923.
– *Études de logique comparée* (*Rev. philos.*, 1917).
– *La démonstration confucienne* (*Rev. d'hist. des relig.*, 1916).
MASSON-OURSEL et KIA KIEN-TCHOU, *Yin Wen-tseu* (*TP*, 1914).
MAYERS, *Chinese Reader's Manual. Mémoires concernant les Chinois*, par les missionnaires de Pékin, Paris, 1776-1814.
MESTRE (E.), *Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les siao-tchouan*, Paris, 1925.
NAITO, *On the Compilation of the* Shoo king (*Sh.*, 1923).
PARKER, *Kwan-tze* (*NChR*, 1921).
– *Hwai-nan-tze* (*NChR*, 1919).
PELIOT (P.), *Le* Chou king *en caractères anciens et le* Chang chou che wen (*MAO*, Paris. 1919).
– *Jades archaïques de la collection* C.T. Loo, Paris, 1921.
– *Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain* (*JA*, 1921).
– Meou tseu *ou les Doutes levés* (*TP*, 1918-19).
PLATH, *Fremde barbarische Stämme im alten China*, München, 1874.
PRZYLUSKI, *Le sino-tibétain* (in Langues du monde, Paris, 1924).
RICHTHOFEN, *China*, Berlin, 1877-1912.
ROSTHORN, *Geschichte China*, Stuttgart, 1923.
SAUSSURE (L. de), *Le système astronomique des Chinois*, Genève, 1919.
SCHINDLER (B.), *On the Travel, Wayside, and Wing Offerings in Ancient China* (*As. Maj.*, I).
– *The Developmenl of Chinese Conception of Supreme Beings* (*As. Maj.*, 1923).
– *Das Priestertum im alten China*, Leipzig, 1919.
SCHMITT (E.), *Die Grundlagen der chinesischen Che*, 1927.
STEELE (J.), I Li, *or the Book of Etiquette and Ceremonial*, London, 1917.
SUZUKI, *A Brief History of Early Chinese Philosophy*, London, 1914.
TCHANG FONG, *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne*, Paris, 1925.
TCHANG (le P.M.), *Synchronismes chinois* (*VS*, 1905).
TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of Chinese Civiliz.*, London, 1894.
– *Languages of China before the Chinese*, London, 1887.
TSCHEPPE (le P.), *Histoire du royaume de Wou* (*VS*, 1896).
– *Histoire du royaume de Tch'ou* (*VS*, 1903).

– *Histoire du royaume de Ts'in* (*VS*, 1909).
– *Histoire du royaume de Tsin* (*VS*, 1910).
– *Histoire des trois royaumes de Han, Wei et Tchao* (*VS*, 1910).
TUCCI (G.), *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, 1922.
UMEHARA, *Deux grandes découvertes archéologiques en Corée* (*Rev. des arts asiatiques*, 1926).
VISSER (M.W. de), *The Dragon, in China and Japan*, Amsterdam, 1913.
VORETZCH (E.-A.), *Altchinesische Bronzen*, Berlin, 1924.
WALEY (A.), *The Temple and Others Poems*, London, 1923.
WEDEMAYER, *Schauplätze und Vorgänge der alten chinesischen Geschichte* (*As. Maj*., Prd. V.).
WERNER (E.T.C.), *Myths and Legends of China*, London, 1924.
WIEGER (le P.L.), *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1917.
– *Les Peres du système taoïste*, Hien-hien, 1913.
– *La Chine à travers les âges*, Hien-hien, 1920.
– *Textes historiques*, Ho-kien-fou, 1902.
– *Caractères (Rudiments*, V, 12), Ho-kien-fou, 1903.
WILHELM (R.), *Dchuang dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena, 1920.
– *Lia dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena, 1921.
– *Lia Puh-wei, Frühling und Herbst*, Jena, 1927.
WYLIE, *Notes on Chinese Literature*, Shanghai, 1902.
YUAN, Chaucer, *La philosophié politique de Mencius*, Paris, 1927.
ZACH (E. von), *Lexicographische Beiträge*, Peking, 1902.
ZOTTOL (le P.), *Cursus litteraturae sinicae*, Shanghai, 1879-1882.

ADAOS BIBLIOGRAFIC (1929-1947)*

ALEXÉIEV (B.), *La littérature chinoise*, Paris, 1937.
ANDERSSON (J.G.), *Children of the Yellow Earth, Studies in Prehistoric China*, London, 1934.
ANDERSSON (V.G.), *Researches into the Prehistory of the Chinese*, Stockholm, 1943.
BALAZS (St.), *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit (618-906)* (*MSOS*, 1931-1933).

* Domnul P. DEMIÉVILLE, în amintirea pioasă a lui Granet, a binevoit să ne furnizeze acest adaos bibliografic (H. BERR).

CREEL (H.G.), *The Birth of China, a Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*, New York, 1936 (trad. fr., *La naissance de la Chine*, Paris, 1937).
DUBS (H.H.), *The History of the Former Han Dynasty*, 2 vol., Baltimore, 1938-1944.
DUYVENDAK (J.J.L.), *The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law*, London, 1928.
ESCARRA (J.), *Le droit chinois*, Pékin-Paris, 1936.
FRANKE (O.), *Geschichte des chinesischen Reiches*, 3 vol., Berlin-Leipzig, 1930-1937.
FUNG (Yu-lan), *A History of Chinese Philosophy, The Period of the Philosophers*, translated by Derk BODDE, Pékin-London, 1937.
GRANET (M.), *La droite et la gauche en Chine (Bull. de l'Inst. fr. de sociologie, 1933).*
– *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, 1939.
GROUSSET (R.), *La Chine jusqu'à la conquête mongole. L'empire mongol* (în *Histoire du Monde* (CAVAIGNAC), t. VIII, 1e partie, Paris, 1941).
– *Histoire de la Chine*, Paris, 1942.
HO (Shih), *The Chinese Renaissance*, Chicago, 1934.
KARLGREN (B.), *Yin and Chou in Chinese Bronzes*, Stockholm, 1935.
– *Legends and Cults in Ancient China*, Stockholm, 1946.
MASPÉRO (H.), *La vie privée en Chine à l'époque des Han (Revue des Arts Asiatiques*, Paris, 1932).
– *Les régimes fonciers en Chine* (*Recueil de la Soc. Jean Bodin*, Bruxelles, 1937).
– *Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne* (*JA*, 1937).
– *Les instruments astronomiques des Chinois au temps des Han* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruges, 1939).
PELLIOT (P.). *La Haute Asie*, Paris, 1931.
– *The Royal Tombs of Anyang* (*Studies in Chinese Art*, London, 1936).
ROTOURS (R. des), *Le Traité des Examens, traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang*, Paris, 1932.
– *Traité des Fonctionnaires et traité de l'Armée, traduits de la Nouvelle Histoire des T'ang*, 2 vol., Leyde, 1947.
STEIN (R.), *Jardins en miniature d'Extrême Orient, le monde en petit* (*BEFEO*, 1943).
TEILHARD de CHARDIN (P.), *Le néolithique de la Chine*, Pékin, 1944.
WALEY (O.), *Three Ways of Thought in Ancient China*, London, 1939.
WOO (Kang), *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou interprétées par Tong Tchong-chou*, Paris, 1932.

Bibliografie complementară

GRANET a scris *Civilizația chineză* (1929) și *Gândirea chineză* (1934) într-o epocă în care documentarea oferită de arheologie, etnologie, epigrafie era departe de a fi atins dezvoltarea sa actuală. Într-adevăr, din 1934, au fost făcute importante progrese în domeniul particular în care GRANET a fost obligat să-și bazeze judecățile pe ipoteze. Dezvoltarea considerabilă a cercetării se reflectă în acest adaos bibliografic în care sunt menționate numeroase lucrări consacrate în mod deosebit descoperirilor arheologice.

ABREVIERILE UTILIZATE PENTRU PERIODICE

Artibus Asiae .... *AA*
Art Bulletin .... *AB*
Antiquity .... *AQ*
Annales de l'Est (Faculté des Lettres de Nancy) .... *AEST*
Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm) .... *BMFEA*
Bulletin of the National Association Watch and Clocks Collectors (U.S.A.) .... *BNAWCC*
Bulletin de l' Universite Aurore (Shanghai) .... *BUA*
Berichte ü. d. Verhandl. d. Sächs. Akad. Wiss. (Leipzig) ... *BUSAW/PH*
China Journal of Science and Arts .... *CJ*
China Reconstructs .... *CREC*
China Trade and Engineering .... *CTE*
Economic History Review .... *EHR*
Field Museum of Natural History Publications (Chicago) *Anthropological Series* .... *FMNHP/AS*
Gazette des Beaux-Arts *GBA*
Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht .... *GWU*

Harvard Journal of Asiatic Studies .... HJAS
Horological Journal .... HOROJ
Isis .... ISIS
Journal of the American Oriental Society .... JAOS
Journal of Economic History .... JEH
Journal of the History of Medicine and Allied Sciences .... JHMAS
Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society .... JRAS/NCB
Journal of the West China Border Research Society .... JWCBRS
Monumenta Serica .... MS
Natur u. Kultur (München) .... NUK
Ostasiatische Zeitschrift .... OAZ
Transactions of the Oriental Ceramic Society .... Tr. OCS
Oriental Art ORA
Orient .... ORT
People's China .... PC
Saeculum .... SAE
Studia Serica (West China Union University Literary and Historical Journal) .... SSE
Transactions of the Newcomen Society .... TNS
T oung Pao (Leiden) .... TP
Zeitschrift d. deutsch Morgenländischen Gesellschaft .... ZDMG

BIBLIOGRAFIE

ACKERMAN (P.), *Ritual Bronzes of Ancient China*, New York, 1945.
AMEISENOWA (Z.), *Some Neglected Representations of the Harmony of the Universe* (*GBA*, 1958).
ANDERSSON (J.G.), *Prehistoric Sites in Honan* (*BMFEA*, 19. 1947).
– *Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics of China* (*BMFEA*, 1, 1929).
– *Researches into the Prehistory of China* (*BMFEA*, 1943).
ARNE (T.J.), *Painted Stone-Age Pottery from the Province of Honan, China*, Peking, 1934, *Geological Survey of China.*
BALAZS (E.), *La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han* (*TP*, 1949-50).
BALAZS (E.) *et alii*, *Aspects de la Chine*, Paris, 1959.
BACHHOFER (L.), *A Short History of Chinese Art*, London, 1944.
– *The Evolution of Shang and Early Chou Bronzes* (*BA*, iunie, 1944, 107-16).
BECKLER (B.), *Music in the Life of Ancient China*, Chicago, 1957.

BEASLEY & PULLEYBLANK, *Historians of China and Japan*, London, 1961.
BIELENSTEIN (H.), *The Restoration of the Han Dynasty* (*BMFEA*, XXVI, 1954, XXXI, 1959).
BISHOP (C.W.), *Chronology of Ancient China* (*JAOS*, 52, 232).
– *Beginnings of Civilization in Eastern Asia* (*AQ*, 1940).
BLAKNEY (R.B.), *The Way of Life, A New Translation of the Tao te ching*, New York, 1955.
BODDE (D.), *The Chinese Cosmic Magic known as «Watching for the Ethers»*. Copenhague (*SSE*, 1959).
BULLING (A.), *Descriptive Representations in the Art of the Ch'in and Han Period*, Cambridge, 1949.
– *Umbrella Motifs in the Decoration of Chou and Han Metal Mirrors*, Cambridge, 1954.
– *The Meaning of China's most Ancient Art. An Interpretation of Pottery Patterns from Kansu and their Development in the Shang, Chou and Han Periods*, Leiden, 1952.
– *The Decoration of Some Mirrors of the Chou and Han Periods* (*AA*, 1955, 18, 20).
BULLING (A.), *The Decoration of Mirrors of the Han Period* (*AA*, Ascona, 1960).
– *A Bronze Cart of Chou or Han (ORA*, 1955).
BURFORD (A.), *Heavy Transport in Classical Antiquity* (*EHR*, 1960).
CABLE (M.) & FRENCH (F.), *China, her Life and her People*, London, 1946.
CHANG (C), *The Development of Neo-Confucian Thought*. Prefață de A.W. Hummel, New York, 1957.
CHANG KWANG-CHIH, *The Archaeology of Ancient China*, Yale, 1953.
CHANG YU-CHE, *Chang Hêng, Astronomer* (*PC*, 1956).
CHATLEY (H.), *The Development of Mechanisms in Ancient China* (*TNS*, 1942, 22, 117).
– *The Origin and Diffusion of Chinese Culture*, London, 1947.
CHENG TE-K'UN, *Travels of the Emperor Mu* (*JRAS/NCB*, 64-65).
– *Archaeology in China* (Cambridge). Vol. 1: *Prehistoric China*, 1959; vol. 2: *Shang China*, 1960; vol. 3: *Chou China*, 1963; vol. 4: *Han China*, sub tipar.
– *The Carving of Jade in the Shang Period* (*Tr. OCS*, 1954-5).
CHESNEAUX (J.) et NEEDHAM (J.), *La Science en Chine*. In *Histoiré Générale des Sciences*, publiée sous la direction de R. Taton, Paris, 1958.
CHIANG SHAO-YUAN, *Le Voyage dans la Chine Ancienne, considéré principalement sous son Aspect magique et religieux*, Shanghai, 1937.

CHIANG YEE, *Chinese Calligraphy*, London, 1958.
COHN (W.), *Chinese Painting*, London, 1948.
COMBRIDGE (J.H.), *The Celestial Balance. A Practical Reconstruction* (*HORJ*, 1962).
CREEL (H.O.), *Confucius, the Man and the Myth*, New York, 1949.
– *Bronze Inscriptions of the Western Chou Dynasts as Historical Documents* (*JAOS*, 1936).
– *Studies in Early Chou Culture*, Baltimore, 1937.
CHANG CH'I-YUN, *A Life of Confucius*, Taipei, 1954.
COHEN et MEILLET, *Les Langues du Monde*. Nouvelle édition, Paris, 1952. (Capitolul privitor la chineză și limbile sino-tibetane redactat de Henri Maspéro.)
(CONFUCIUS).
– *Gedanken und Gespräche des Konfuzius: Lun-yu. Aus dem chinesischen Urtext neu übertragen und eingeleitet von Hans O.H. Stange*, München, 1953.
– *Kung-fu-tse. Worte der Weisheit. Lun-yu. Die Diskussionsreden Meister Kung's mit seinen Schülern. Übertragen und erläutert von Haymo Kremsmayer*, Wien, 1954.
– *The Sayings of Confucius, A New Translation by James R. Ware, New York*, 1955.
CRESSEY (G.B.), *Land of the 500 millions*, New York, 1955.
CROSSLEY-HOLLAND (P.C.), *Non-Western Music*. In *The Pelican History of Music*, vol. 1: *Ancient Forms to Polyphony*, London, 1960.
DEHERGNE (J.), *Bibliographie de quelques Industries Chinoises. Techniques Artisanales en Histoire Ancienne* (*BUA*, 1949).
DEMIÉVILLE (P.), *Anthologie de la Poésie Chinoise Classique*, Paris, 1962.
DEBNICHI (A.), *The Chu-Shu-Chi-Nien, As A Source of the Social History of Ancient China*, Warszawa, 1956.
DEWALL (M. von), *Pferd und Wagen im frühen China. Aufschlüsse zur Kulturgeschichte aus der «Shih Ching». Dichtung und Bodenfunden der Shang – und frühen Chou-Zeit*, Sarrebruck, 1962.
DORE (H.), *Recherches sur les Superstitions de la Chine*, Changhai, 1914-1929.
DUYVENDAK (J.J.L.), *Tao Tê Ching, The Book of the Way and Its Virtue*, London, 1954.
EBERHARD (W.), *The Formation of Chinese Civilization, According to Socio-Anthropological Analysis*, in *Sociologus*, 1957.
– *A History of China*, Berkeley, 1950.
– *Chinese Festivals*, New York, 1952.

EBERHARD (W.), *Lokal Kulturen im Alten China*, 2 vol., Leiden & Peking, 1942.
EICHHORN (W.), *Wang Chia's Shih I Chi (ZDMG*, 1952).
ERKES (E.), *Geschichte Chinas, von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals*, Berlin, 1956.
– *Ursprung und Bedeutung der Sklaverei in China* (*AA*, 1937).
– *Das Problem der Sklaverei in China* (*BUSAW/PH*, 1954).
– *Der Hund im Alten China* (*TP*, XXXVII).
FAIRBANK (W.), *A Structural Key to Han Mural Art* (*HJAS*, 1942).
FITZGERALD (C.P.), *China, A Short Cultural History*, London, 1935.
FORKE (A.), *Geschichte d. Mittelälterlichen Chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1934.
FRANKE (W.), *Die Han-zeitlichen Felsengräber bei Chiating, West-Szechuan* (*SSE*, 1948).
FUNG YU-LAN, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London, 1947.
– *A History of Chinese Philosophy*. Tr. D. Bodde, Princeton, 1952.
GERNET (I.), *La Chine Ancienne*, Paris, 1964.
GIBSON (H.E.), *Communications in China during the Shang Period* (*CJ*, 1937).
GILES (L.), *A Gallery of Chinese Immortals (Hsien). Selected Biographies translated from Chinese Sources*, London, 1948.
GOODRICH (L.C.), *Short History of the Chinese People*, New York, 1943.
GOODRICH (L.C.) & FENN (H.C.), *A Syllabus of the History of Chinese Civilization and Culture*, New York, 1958.
GOUROU (P.), *L'Asie*, Paris, 1953.
GRAHAM (A.C.), *The Book of Lieh Tzu*, London, 1960.
GRANET (M.), *La Religion des Chinois*, Paris, 2e édit., 1951.
– *La Féodalité Chinoise*, Oslo, 1952.
– *Études Sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953.
GRAY (B.), *Early Chinese Pottery and Porcelain*, London, 1953.
GRIFFITH (S.B.), *Sun Tzu, The Art of War*, Oxford, 1963.
GROUSSET (R.), *L'Empire des Steppes*, Paris, 1948.
GULIK (R.H. van), *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.
GYLLENSVARD (B.), *Chinese Gold and Silver-Work in the Carl Kempe Collection*, Washington, 1954.
HANSFORD (S.H.), *Chinese Jade Carving*, London, 1950.
HAWKES (D.), *Ch'u Tz'u, The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology*, Oxford, 1959.
HENTZE (C.), *Objets Rituels, Croyances et Dieux de la Chine Antiques*, Anvers, 1936.

– *Frühchinesische Bronzen und Kulturdarstellungen*, 2 vol., Anvers, 1937.

HERVOUET (Y.), *Sseu-ma Siang-jou, Un Poète de Cour sous les Han*, Paris, 1964.

HOCHSTADTER (W.), *Pottery and Stonewares of Shang, Chou and Han* (*BMFEA*, 1952).

HSIA NAI, *New Archaeological Discoveries* (*CREC*, 1952).

HUCKER (C.O.), *Chinese History. A Bibliography Review*, Washington, 1958.

HSU (C.Y.), *Ancient China in Transition*, Stanford, 1965.

HUGHES (E.R.), *Chinese Philosophy in Classical Times*, London, 1942.

– *The Art of Letters, Lu Chi's Wen Fu, AD. 302. A Translation and Comparative Study*, New York, 1951.

– *Relation in China*, London and New York, 1950.

– *Two Chinese Poets (Pan Ku and Chang Hêng), Vignettes of Han Life and Thought*, Princeton, 1960.

(I CHING. I GING).

– *The I Ching or Book of Changes. The Richard Wilhelm Translation Rendered into English by Cary F. Baynes*, New York, 1950.

– *Das Chinesische Orakelbuch I Ging (von) Bill Behm*, München und Berlin, 1955.

KALTENMARK (M.), *Le Lie Sien Tchouan. Biographies Légendaires des Immortels Taoïstes de l'Antiquité*, Paris, 1953.

– *Lao Tseu et le Taoïsme*, Paris, 1965.

– *Religion et Politique dans la Chine des Ts'in el des Han.* In *Diogène*, nr. 34, Paris, 1961.

KARLBECK (O.), *Anyang Marble Sculptures* (*BMFEA*, 1935).

– *Anyang Moulds* (*BMFEA*, 1935).

– *Selected Objects from Ancient Shou Chou* (*BMFEA*, 1935).

KARLGREN (B.), *Some Fecundity Symbols in Ancient China* (*BMFEA*, 1930).

– *Legends and Cults in Ancient China* (*BMFEA*, 1946).

– *The Book of Documents* (*BMFEA*, 1945).

– *Weapons and Tools of the Yin Dynasty* (*BMFEA*, 1945).

– *The Book of Odes, Chinese Text, Transcription and Translation*, Stockholm, 1950.

– *Notes on the Grammar of Early Chinese Bronze Decor* (*BMFEA*, 1951).

– *The Chinese Language, An Essay on its Nature and History*, New York, 1949.

KATO (Joken), *Religion and Thought in Ancient China*, Cambridge, 1953.

KENNEY (E.H.), *A Confucian Notebook*. Prefață de A. Waley, London, 1950.

KOO (T.Z.), *Basic Values in Chinese Culture*, Iowa City, 1950.
KOU PAO-KOH, *Deux Sophistes Chinois: Houei Che et Kong Souen Long*, Paris, 1953.
KRAMERS (R.P.), *K'ung tzu chia yu. The School Sayings of Confucius*, Leiden, 1949.
LANCHESTER (G.), *The Yellow Emperor's South-Pointing Chariot*, London, 1947.
LATOURETTE (K.S.), *The Chinese, Their History and Culture*, New York, 3rd edit., 1946.
LATTIMORE (O.), *Inner Asian Frontiers of China*, New York, 1951.
LI CHI, *The Beginnings of Chinese Civilization*, Seattle, 1957.
LIN WEN-CH'ING, *The Li Sao, An Elegy on Encountering Sorrows*, Shanghai, 1935.
LIN YU-TANG, *The Wisdom of Lao Tzu*, New York, 1948.
LIU WU-CHI, *A Short History of Confucian Philosophy*, Harmondsworth, 1955.
– *Confucius, his Life and Time*, New York, 1955.
LOEHR (M.), *Chinese Bronze Age Weapons*, Ann Arbor, 1956.
LOEWE (M.), *The Han Documents from Chu-Yen*, London, 1963.
– *Imperial China*, London, 1966.
LÜBKE (A.), *Altchinesische Uhren* (*DUZ*, 1931).
– *Chinesische Zeitmesskunde* (*NUK*, 1931).
– *Der Himmel der Chinesen*, Leipzig, 1935.
MASPÉRO (H.), *La Société Chinoise à la Fin des Chang et au début des Tcheou* (*BEFEO*, 1954).
– *Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine*, Vol. 1: *Les Religions*, Vol. 2: *Le Taoïsme*, Vol. 3: *Études Historiques*, Paris, 1950.
– *Les Documents Chinois de la 3e Expédition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale*, London, 1953.
MAVERICK (L.A.), *Economic Dialogues in Ancient China. Selections from the Kuan-tzu*, London, 1954.
MIKAMI (Y.), *The Development of Mathematics in China and Japan*. New edit., New York, 1961.
MIZUMO (S.), *An Outline of World Archaeology*. Vol. 6: *Eastern Asia II, The Yin-Chou Period*, Tokyo, 1958.
– *Bronzes and Jades of Ancient China*, Tokyo, 1959.
MORIKIMI (S.), *Ancient Chinese Myths*, Kyoto, 1944.
MOULE (A.C.) & YETTS (W.P.), *The Rulers of China. Chronological Tables Compiled by A.C. Moule, With an Introductory Section on the Earlier Rulers by W.P. Yetts*, London, 1957.

NAGASAWA (K.), *Geschichte der Chinesischen Literatur, und ihrer gedanklichen Grundlage.* Trad. din jap. de E. Feifel, Peking, 1945.
NAITO (T.), *Ancient History of China*, Tokyo, 1944.
NEEDHAM (J.), *Science and Civilization in China.* Vol. 1-4, Cambridge, 1945-1965.
– *Science and Society in Ancient China*, London, 1947.
– *Remarques relatives à l'Histoire de la Sidérurgie Chinoise* (*AEST*, 1956, Mémoire nr. 16).
– *An Archaeology Study Tour in China*, 1958 (*AQ*, 1959).
OLDENBOURGS, *Abriss der Weltgeschichte.* Vol. 2, München, 1954.
PALMGREN (N.), *Kansu Mortuary Urns of the Pan Shan and Ma Chang Groups*, Peking, 1934. *Geological Survey of China.*
PEI WEN-CHUNG, *Studies in Chinese Prehistory*, Shanghai, 1948.
PERLEBERG (M.), *The Works of Kung-sun Lung-tzu*, Hong-Kong, 1952.
PLENDERLEITH (H.), *Technical Notes on Chinese Bronzes* (*Tr. OCS*, 1938-9).
PICKEN (L.), *Chinese Music*, in *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, London, 1954.
READ (B.), *Chinese Materia Medica*, Peking, de la 1931 la 1941.
REISCHAUER (E.O.), & FAIRBANK (J.K.), *East Asia, The Great Tradition*, Boston, 1960.
RICKETT (W.A.), *The Kuan Tzu Book*, Hong-Kong, 1966.
RUDOLPH (R.C.), *A Second-Century Chinese Illustration of Salt Mining* (Isis, 1952).
RUDOLPH (R.C.) et WEN YU, *Han Tomb Art of West China. A Collection of First and Second-Century Reliefs*, Los Angeles, 1957.
RYGALOFF (A.), *Confucius*, Paris, 1946.
SALMONY (A.), *Archaic Jades from the Sonnenschein Collection*, Chicago, 1952.
SEGALEN, VOISIN, LARTIGUE, *L'Art funéraire à l'Époque des Han*, Paris, 1935.
SICKMAN (L.) & SOPER (L.), *The Art and Architecture in China*, London, 1956.
SIREN (O.), *Chinese Painting, Leading Masters and Principles.* Vol. 1: *The Pre-Sung Era*, London, 1956.
SMITH (C.A.M.), *Chinese Creative Genius* (*CTE*, 1946).
SOWERBY (A. de C.), *Nature in Chinese Art.* Avec deux appendices concernant les Shang, par H.B. Gibson, New York, 1940.
SOWERBY, *The Horse and Other Beasts of Burden in China* (*CJ*, 1937).
STANCE (H.O.H.), *Dichtung und Weisheit von Tschuang-tse. Aus dem Chinesischen Text übersetzt*, Wiesbaden, 1954.
SULLIVAN (M.), *An Introduction to Chinese Art*, London. 1961.

– *The Birth of Landscape Painting in China*, Berkeley, 1962.
SUN ZEN E-TU & FRANCIS (J. de), *Chinese Social History.* Translations of Selected Studies, Washington, 1956.
SWALLOW (R.W.), *Ancient Chinese Bronze Mirrors*, Peking, 1937.
SWANN (N.L.), *Food and Money in Ancient China, The Earliest Economic History of China to + 25*, Princeton, 1950.
SYLWAN (V.), *Silk from the Yin Dynasty* (*BMFEA*, 1937).
TJAN TJOE-SOM, *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall, A Contribution to the History of Classical Studies in the Han Period*, 2 vol., Leiden, 1949-1952.
UMEHARA (S.), *Catalogue Raisonné of Chinese Dated Lacquer Vessels of the Han Dynasty*, Kyoto, 1943.
VANDERMEERSCH (L.), *La Fondation du Légisme*, Paris, 1965.
VANDIER-NICOLAS (N.), *Le Taoïsme*, Paris, 1965.
WALEY (A.), *The Book of Songs*, London, 1937.
– *The Way and Its Power, A Study of the Tao tê ching and its Place in Chinese Thought*, London, 1934.
– *The Analects of Confucius*, London, 1934.
– *The Book of Changes* (*BMFEA*, 1934).
– *Life under the Han Dynasty*, History Today, 1953.
– *The Nine Songs, A Study of Shamanism in Ancient China*, London, 1955.
WALKER (R.L.), *The Multistate System of Ancient China*, Hamden, 1953.
WALLACKER (B.E.), *The Huai Nan Tzu Book. Behaviour, Culture and the Cosmos*, New Haven, 1962.
WANG LING & NEEDHAM (J.), *Horner's Method in Chinese Mathematics. Its Origins in the Root-Extraction Procedures of the Han Dynasty* (*TP*, 1955).
WATSON (B.), *Records of the Grand Historian of China, translated from the Shih Chi of Ssuma Ch'ien, 2* vol., New York, 1961.
– *Ssuma Ch'ien Grand Historian of China*, New York, 1958.
WATSON (W.), *Archaeology in China*, London, 1960.
– *China before the Han Dynasty*, London, 1961.
WELCH (H.), *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston, 1957.
WHITE (W.C.), *Bone Culture of Ancient China*, Toronto, 1945.
– *Bronze Culture of Ancient China*, Toronto, 1956.
WILBUR (C.M.), *Slavery in China during the Former Han Dynasty* (*FMNHPIAS*, 1943).
– *Industrial Slavery in China during the former Han Dynasty* (*JEH*, 1943).
WILLETS (W.), *Chinese Art*, London, 1958.

WU (G.D.), *Prehistoric Pottery in China*, London, 1938.
YANO (K.P.), *An Outline of the History of Korean Confucianism*, Washington, 1956.
YANG LIENG-SHENG, *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge, 1961.
YUAN KANG, *I Ging, Praxis Chinesischer Weissagung. Übersetzung besagte Fritz Werle*, München, 1951.
ZACH (E. von), *Die Chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wên Hsüan*, Cambridge, Mass., 1958.

COMENTARII

CHANG KWANG-CHIH, *The Archaeology of Ancient China* (1953).
Autorul are o viziune originală asupra perioadelor și a evoluției culturilor preistorice în China.

CHENG TE-K'UN, *Archaeology in China*, 4 vol., dintre care 3 au apărut: vol. 1: *Prehistoric China* (1959); vol. 2: *Shang China* (1960); vol. 3: *Chou China* (1963).
Interesat de redarea dezvoltării umane în China, nu s-a limitat numai la China, ci a ținut cont și de problemele puse de țările și popoarele învecinate. Clară, scrisă într-un limbaj accesibil, această lucrare este fundamentală.

DUYVENDAK (J.J.L.), *Tao Tê Ching, The Book of the Way and Its Virtue* (1954).
Traducere integrală, bazată pe o analiză filologică. Autorul a dorit să dea operei lui Lao zi o interpretare rațională. Bine adnotată.

FUNG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy* (1952).
Această istorie a filozofiei chineze, tradusă în engleză de Derk Bodde, este una dintre cele mai reputate. Este o lucrare de referință foarte frecvent citată.

KARLGREN (B.), toată opera, aici cu deosebire: *The Book of Documents* (1945) și *The Book of Odes* (1950).
Karlgren este unul dintre aceia care au făcut cel mai mult pentru studiile sinologice. Traducerile sale din *Cartea Documentelor* și din *Cartea Odelor* sunt complete și de autoritate.

MASPÉRO (H.), *La Société Chinoise à la fin des Chang et au début des Tcheou* (1954). *Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine* (1950).
Ar fi prea multe de spus despre opera lui Maspero; pentru aceasta, facem trimitere la prefața lui Eugène Cavaignac la reeditarea cărții *La Chine Antique* (1955). Articolele postume indicate aici sunt

examinări critice privind societatea, istoria și religiile Chinei antice. Volumul 2 din *Mélanges* este consacrat taoismului.

NEEDHAM (J.), *Science and Civilization in China*, vol. 1-4, apărute între 1945-1965.
Relații și schimburi între China și restul lumii la nivel științific, tehnic, industrial. Este o lucrare nouă și cu adevărat monumentală al cărei scop este de a-l incita pe cititor să reconsidere locul științei în cultura Chinei antice și medievale.

SIREN (O.), *Chinese. Painting. Leading Masters and Principles.* Vol. 1: *The Pre-Sung Era* (1956).
Siren este acum un specialist renumit în arta chineză. Lucrarea menționată aici este un studiu remarcabil asupra picturii, însoțit de mai bine de 1 400 de notițe biografice.

WALEY (A.), *The Book of Songs* (1937). *The Way and Its Power* (1934). *The Analects of Confucius* (1934). *The Book of Changes* (1934). *Life under the Han Dynasty* (1953). *The Nine Songs* (1955) etc.
Nu numai datorită calităților sale de universitar și lingvist a reușit Arthur Waley să-i redea într-o manieră vie în limba engleză pe clasicii Extremului Orient. În afară de acestea, mai poseda talentul și imaginația unui adevărat poet. R. Mortimer a spus despre el: „Nobody... has ever transformed foreign verse into better English poetry."

WATSON (B.), *Ssuma Ch'ien, Grand Historian of China* (1958).
Burton Watson, prin traducerile sale din *Memoriile istorice* ale lui Sima Qian, este continuatorul lui Chavannes, primul traducător al textului „Shi ji".

WILLETS (W.), *Chinese Art* (1958).
Studiu bine documentat asupra artei din China în ansamblu.

Jeanne-Marie BOCH-PUYRAIMOND

TABLA DE MATERII

totem

„Civilizația chineză a lui Granet nu poate fi discutată, nici nu poate fi fragmentată sau adusă la zi. Ea se citește ca un manifest, ca o incitare la reflecție, la ascuțirea spiritului critic, fie chiar și pentru a fi folosit împotriva ei. Granet a introdus în studiile chineze un ferment la fel de viu – și cu efecte la fel de multiple – ca Ernest Renan în studiile biblice sau Roland Barthes în critica literară; după ei, nimic nu mai poate fi cu totul la fel ca înainte."

DANIELLE ELISSEEFF

ISBN 973-569-454-9

www.nemira.ro